

Sören Altstaedt, Benno Fladvad
und Martina Hasenfratz (Hg.)

Praxis und Ungewissheit

Zur Alltäglichkeit sozial-ökologischer Krisen

Zukünfte der Nachhaltigkeit

campus

Praxis und Ungewissheit

Zukünfte der Nachhaltigkeit

Herausgegeben von Frank Adloff und Sighard Neckel

Band 5

Sören Altstaedt, M.A., ist Soziologe und wissenschaftlicher Mitarbeiter an der DFG-Kolleg-Forschungsgruppe »Zukünfte der Nachhaltigkeit«.

Benno Fladvad, Dr. rer. nat., ist Geograph und wissenschaftlicher Mitarbeiter an der DFG-Kolleg-Forschungsgruppe »Zukünfte der Nachhaltigkeit«.

Martina Hasenfratz, M.A., ist Soziologin und wissenschaftliche Mitarbeiterin an der DFG-Kolleg-Forschungsgruppe »Zukünfte der Nachhaltigkeit«.

Sören Altstaedt, Benno Fladvad,
Martina Hasenfratz (Hg.)

Praxis und Ungewissheit

Zur Alltäglichkeit sozial-ökologischer Krisen

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 392769165



ISBN 978-3-593-51521-2 Print
ISBN 978-3-593-44962-3 E-Book (PDF)
DOI 10.12907/978-3-593-44962-3

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main.
Umschlagmotiv: © Bild von Charl Durand auf Pexels.com umgewandelt in Schwarz-Weiß
Satz: le-tex xerif
Gesetzt aus der Alegreya
Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza
Beltz Grafische Betriebe ist ein klimaneutrales Unternehmen (ID 15985–2104-1001).
Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

Vorwort

Zum Zeitpunkt, als wir diesen Sammelband fertigstellten, waren wir seit mehr als 100 Tagen mit einem Krieg konfrontiert, der in mehrerer Hinsicht unsere vorherrschenden Gewissheiten über die Welt erschütterte. Trotz vieler Warnungen bereits Monate im Voraus und einer langen politischen Vorgeschichte kam der russische Angriffskrieg auf die Ukraine für die meisten Menschen völlig unerwartet. Schon die Corona-Pandemie stellte die Menschheit weltweit auf eine harte Probe und führte uns vor Augen, wie fragil menschliches Zusammenleben, aber auch das Mensch-Natur-Verhältnis sein können. Schnell war die Rede davon, dass wir es – zumindest hier in Deutschland – mit der größten gesellschaftlichen Herausforderung seit dem Zweiten Weltkrieg zu tun hätten. Kaum glaubte man, das Schlimmste überstanden zu haben, ereilten uns die Nachrichten über den Einmarsch russischer Truppen in die Ukraine. In seiner Regierungserklärung vom 27. Februar 2022 nannte der amtierende Bundeskanzler Olaf Scholz den Krieg eine »Zeitenwende in der Geschichte unseres Kontinents«. »Die Welt danach«, so Scholz, sei »nicht mehr dieselbe wie die Welt davor«. Durch den Ukraine-Krieg kommt es somit nicht nur zu einer rasanten Kehrtwende in der deutschen und europäischen Verteidigungs- und Rüstungspolitik, die plötzlich neue Legimitation erhalten. Auch die globalen Wirtschaftsbeziehungen sowie die bestehenden geopolitischen Machtverhältnisse wurden innerhalb kürzester Zeit in ihren Grundfesten erschüttert.

Sowohl der Krieg in der Ukraine als auch die Corona-Pandemie lassen sich nicht losgelöst von der globalen Klimakrise betrachten. Das Artensterben, die Zerstörung von Lebens- und Naturraum und die drastischen Veränderungen des Weltklimas führen dazu, dass sich Krankheiten immer schneller ausbreiten können und Viren optimale Bedingungen vorfinden, um sich zu vermehren. Der Krieg verschärft die gegenwärtig bereits be-

stehenden sozial-ökologischen Krisen – allen voran die Hungerkatastrophe auf dem afrikanischen Kontinent – und macht sichtbar, wie fragil das globale Wirtschafts- und Ernährungssystem ist. Während die Energiewende in den letzten Jahren in Europa nur schleppend voranging, stehen wir nun scheinbar völlig unvorbereitet vor der Frage, wie die Energieversorgung unabhängig von russischem Gas im nächsten Winter sichergestellt werden kann. Der Schweizer Tagesanzeiger titelte dazu im Juni 2022 »Der neue ›Gasrausch‹ ist fatal fürs Klima« und problematisiert die neue Aufbruchsstimmung: Denn neben der Forderung nach einem schnellen Ausbau von erneuerbaren Energien gehe es vor allem darum, Milliarden von Euro in den Im- und Export fossiler Energien zu investieren, insbesondere Erdgas.

All diese gesellschaftlichen Krisen und die daraus resultierenden Ungewissheiten über das Kommende führen uns vor Augen, wie störanfällig das Weltsystem ist. Zugleich zeigen sie uns, was passiert, wenn das Zusammenspiel von nur wenigen Elementen eines komplexen Systems unterbrochen wird, was uns besonders mit Blick auf die planetaren Grenzen ein nicht zu ignorierender Warnruf sein sollte – eine Warnung, die Erdsystem-Wissenschaftler:innen seit Jahrzehnten aussprechen. In Anbetracht dieser Dynamiken wird es auch für die Sozialwissenschaften umso wichtiger, sich mit dem Phänomen der Ungewissheit im Kontext sozial-ökologischer Krisen auseinanderzusetzen. Dieses Buch ist dazu gedacht, eine solche Debatte anzustoßen.

Hamburg/Boston, im Juli 2022

Sören Altstaedt, Benno Fladvad und Martina Hasenfratz

Einleitung: Praxistheorien in Zeiten sozial-ökologischer Krisen

Sören Altstaedt, Benno Fladvad und Martina Hasenfratz

Die sich zuspitzenden sozial-ökologischen Krisenerscheinungen wie die Erderwärmung, der Biodiversitätsverlust, die Ernährungskrise und die daraus resultierenden globalen Migrationsbewegungen offenbaren uns, dass viele unserer über Jahrzehnte hinweg bestehenden Gewissheiten weitaus fragiler und instabiler sind als allgemein angenommen. Nicht nur in gesellschaftskritischen Kreisen setzt sich daher immer mehr die Erkenntnis durch, dass unsere derzeitige »imperiale Lebensweise« (Brand/Wissen 2017) die vielfältigen sozial-ökologischen Krisen entscheidend mitverursacht hat und verändert werden muss. So erklärte jüngst der grüne Bundeswirtschaftsminister Robert Habeck in einer TV-Talkshow, dass wir »mit unserem täglichen Leben eine Spur der Verwüstung durch die Erde« ziehen und uns in keiner Weise darum kümmerten[1]. Zugleich lassen sich trotz der von Habeck angesprochenen und weit verbreiteten Apathie die sozial-ökologischen Krisen immer weniger verdrängen und aus unserer Alltagswelt ausklammern.

Waren etwa die Auswirkungen des Klimawandels lange Zeit Themen, die für die Mehrheit der Bevölkerung des Globalen Nordens kaum Relevanz im alltäglichen Leben hatten und beispielsweise mit Überschwemmungen oder Hungerkatastrophen im Globalen Süden assoziiert wurden, durchdringen sie heute mehr und mehr unseren Alltag: Immer häufigere Trockenperioden und Hitzewellen, die zu Ernteausfällen, Hitzetoten und Waldsterben führen, die verheerende Flutkatastrophe im Juli 2021 im Ahrtal und in vielen weiteren Regionen Mitteleuropas sowie die zunehmenden klimawandelbedingten Migrationsbewegungen sind nur einige wenige Beispiele dafür, dass es sich

1 In: »Markus Lanz«, Sendung vom 31.03.2022, Minute 74:39, https://www.zdf.de/gesellschaft/markus-lanz/markus-lanz-vom-31-maerz-2022-100.html, letzter Zugriff: 03.07.2022.

bei den sozial-ökologischen Krisen nicht um abstrakte Zukunftsszenarien oder weit entfernte Probleme handelt, sondern um materiell und emotional spürbare Ereignisse unserer Gegenwart.

Eng damit verbunden ist die Erkenntnis, dass auch die moderne Vorstellung von Zukunft als eine lineare und durch Risikoabwägung weitestgehend kontrollierbare Fortführung der Gegenwart kaum noch Bestand hat. Ganz im Gegenteil wird uns in vielerlei Hinsicht deutlich vor Augen geführt, dass unsere Zukunft nicht berechenbar ist. Vielmehr haben wir es mit prinzipiell unvorhersehbaren Zukünften zu tun, dem Ergebnis vieler bekannter und vor allem unbekannter Ungewissheiten (Urry 2016: 2).

Die Betonung aktueller Ungewissheiten soll jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass auch in früheren Zeiten das Leben von zahlreichen Ungewissheiten geprägt war – man denke beispielsweise an die verheerende und krisengeschüttelte erste Hälfte des 20. Jahrhunderts und die daran anschließende Zeit des Kalten Krieges und der atomaren Aufrüstung. Für die heutige Krisendiagnose scheint im Vergleich dazu jedoch ein Aspekt besonders charakteristisch zu sein: die Verstrickungen der Menschen mit der nicht-menschlichen, natürlichen Welt, die für uns eine zunehmend problematische und existenzbedrohende Form annehmen. Angesichts der drohenden und schwer vorauszusehenden Überschreitungen planetarer Kippunkte, die kaum abzuschätzende erdsystemische Veränderungen nach sich ziehen können (Schellnhuber 2009; Lenton et al. 2019), wird immer deutlicher, dass die Natur nicht mehr als ein stabiler Hintergrund bzw. als eine beständige »Um-Welt« gedacht werden kann. Vielmehr gilt es anzuerkennen, dass sich die Gesellschaftstheorie in der Epoche des Anthropozäns – das mögliche neue Erdzeitalter, in der die Menschheit zum wichtigsten geophysikalischen Einflussfaktor geworden ist – der Aufgabe stellen muss, das Verhältnis der Menschen zur materiellen Welt neu zu denken (Adloff/Neckel 2020).

Vor diesem Hintergrund zielt dieser Band darauf ab, das Phänomen der Ungewissheit im Kontext sozial-ökologischer Krisen und einer instabilen und schwer berechenbaren Natur praxistheoretisch zu erforschen. Praxistheorien haben in den letzten Jahren die sozialwissenschaftliche Theoriebildung, Methodologie und Analyse wesentlich geprägt. Bereits vor etwa 20 Jahren verkündeten Theodore Schatzki, Karin Knorr Cetina und Eike von Savigny (2001) den sogenannten »practice turn«, um damit den soziologischen Blick, der seinerzeit vermehrt auf individuelle Entscheidungen, Handlungen sowie soziale Strukturen und Diskurse gerichtet

war, auf eher unspektakulär erscheinende, miteinander verwobene soziale Praktiken zu lenken (Hui et al. 2017). Seitdem sind zahlreiche sozial- und kulturwissenschaftliche Arbeiten entstanden, die sich mit einer großen Vielfalt an Themen und Lebensbereichen auseinandersetzen, wie zum Beispiel Konsumpraktiken, Planungspraktiken, Ernährungspraktiken oder Mobilitätspraktiken (z. B. Elias et al. 2014; Schäfer 2016). Die theoretischen Wurzeln der Praxistheorien finden sich in den sozialphilosophischen Werken von Ludwig Wittgenstein, Charles Taylor und Theodore Schatzki sowie in den Werken von Pierre Bourdieu und Anthony Giddens. Auch der Poststrukturalismus Michel Foucaults und Gille Deleuzes sowie die Akteur-Netzwerk-Theorie von Bruno Latour und die Theorien des Performativen von Judith Butler gelten als wichtige Inspirationsquellen (Reckwitz 2003).

Neben diesen vielfältigen theoretischen Bezugspunkten bieten sich Praxistheorien für die Untersuchung von Ungewissheit im Kontext sozial-ökologischer Krisen insbesondere deswegen an, weil sie es ermöglichen, einen komplexitätsaffinen und »mikrologischen Blick« (Philo 2021) auf die scheinbar eher geringfügigen, aber gleichermaßen bedeutsamen Dinge des Sozialen zu lenken, ohne dabei gesellschaftliche Strukturen außer Acht zu lassen. Dabei sind ihr ausdifferenziertes analytisches Begriffsrepertoire, ihr konsequentes Mitdenken der nicht-menschlichen Welt und nicht zuletzt ihr Fokus auf die alltäglichen und situativ eingebetteten »doings and sayings« (Schatzki 1996: 89) ausschlaggebend. Auf diese Weise können Praxistheorien zu einer vielfach geforderten Forschungsagenda beitragen, die Ungewissheit im Kontext der Nachhaltigkeitsdebatte weder mit Unwissen gleichsetzt noch versucht, sie durch hohe Datenmengen möglichst klein und kontrollierbar zu halten, sondern die im Gegenteil dazu aufruft, wie Ian Scoones und Andy Stirling (2020: 3) es formulieren, Ungewissheit und die damit verbundenen Komplexitäten anzuerkennen, sie zu »umarmen« und zu »zelebrieren«. Ungewissheit erhält in dieser Sichtweise somit eine stark positiv konnotierte Bedeutung. Anstelle von Machtlosigkeit oder der Angst, die Kontrolle über zukünftige Entwicklungen zu verlieren, erhält sie den Status einer generativen Ressource: eines Antriebs und Ausgangspunkts für progressive, experimentelle und pluralistische Ansätze, die wiederum zu einer Transformation vermeintlich unveränderbarer sozialer Praktiken führen können (Nightingale et al. 2020; Senanayake/King 2021).

Die Idee für diesen Sammelband entstand im Zuge einer Konferenz im November 2020 der DFG-Kolleg-Forschungsgruppe *Zukünfte der Nachhaltigkeit* an der Universität Hamburg mit dem Titel *Dealing with the (Un)Known*

Unknowns – Praxistheoretische Perspektiven auf sozialökologische Krisen, bei der viele der hier versammelten Beitragenden mitgewirkt haben. In der Konferenz gingen wir der Frage nach, wie spätmoderne Gesellschaften in ihrem praktischen Tun auf eine zunehmend ungewiss erscheinende Zukunft und die immer spürbarer werdenden sozial-ökologischen Krisen reagieren und wie sich diese Dynamiken praxistheoretisch begreifen lassen. In den Vorträgen und Diskussionen wurde deutlich, dass Ungewissheiten im Kontext der zahlreichen Krisenerfahrungen tief in die Alltagskultur unterschiedlicher Praxisfelder eingelassen sind. Es bestand Einigkeit darüber, dass diese Erfahrungen nicht aus übergeordneten Strukturen resultieren, sondern in den Organisationsmechanismen der sozialen Praktiken selbst angesiedelt sind, sie also in ihrem praktischen Vollzug anleiten, steuern, legitimieren und infrage stellen. Die Krisenhaftigkeit des Sozialen und die damit verbundenen Ungewissheiten, so eine weitere Erkenntnis, erhalten auf diese Weise auch eine explizit politische Bedeutung. Sie können sowohl zu einer Festigung und Bestätigung bestehender Praktiken und damit verbundener Herrschaftsmodelle beitragen als auch Gelegenheit bieten, die unhinterfragte Gültigkeit von Routinen in Frage zu stellen und neu zu verhandeln (Dünckmann 2020: 81).

Im Folgenden gehen wir weiterführenden Überlegungen nach, die uns dazu inspiriert haben, diesen Sammelband umzusetzen und die sich auch in den einzelnen Beiträgen widerspiegeln. Zunächst setzen wir uns mit der Frage auseinander, warum das Anthropozän bzw. die mit diesem Begriff verbundenen Krisen und Dynamiken die Instabilität des Sozialen und das allgemeine Empfinden von Ungewissheit wesentlich befördern. Im Anschluss diskutieren wir, welchen Beitrag eine praxeologische Perspektive zur Ergreifung dieses Phänomens leisten kann. Abschließend zeigen wir im Überblick, wie die einzelnen Aufsätze dieses Bandes sich dem Phänomen der Ungewissheit annähern.

Ungewissheit im Anthropozän

Der Klimawandel, die weltweiten Biodiversitätsverluste sowie die Vergiftung von Wasser, Böden und Luft stellen eine radikale Umwälzung erdsystemischer Materialitäten und Prozesse dar. Ob atmosphärische Zusammensetzung, hydrosphärische Zirkulation oder biosphärische Diversität –

die planetaren materiellen Prozesse verändern sich grundlegend. Dies geschieht oft deutlich schneller im Vergleich zum Wandel der teils nur schwer zu verändernden und häufig trägen sozialen Institutionen und alltäglichen Routinen, wie etwa unsere konsumorientierte und hochmobile Lebensweise oder wachstumsorientierte Wirtschaftssysteme (Camill 2010). Diese Ungleichzeitigkeit der Veränderungsprozesse bringt die Menschheit in eine beispiellose Situation: Viele für die menschliche Zivilisation grundlegende soziale Praktiken wie Ackerbau, die Schriftsprache, höhere Mathematik und Kunst entwickelten sich in den vergangenen 10.000 Jahren in einer im Vergleich zur klimatischen Fluktuation der Erdgeschichte ungewöhnlich stabilen Warmzeit (s. Abbildung 1). Diese als Holozän bezeichnete Epoche ist gewissermaßen eine Anomalie, bildet jedoch unser erdgeschichtliches Zuhause, welches nun aus den Fugen gerät. Um nur ein Beispiel zu nennen: Der Anteil des Treibhausgases CO_2 liegt derzeit bei rund 420 Teilchen pro Millionen Teilchen Luft. In der Erdgeschichte lag eine derart hohe CO_2-Konzentration zuletzt vor 3,3 Millionen Jahren vor; zu einer Zeit, als Homo Sapiens Sapiens – der im paläoanthropologischen Sinne moderne Mensch – noch nicht einmal existierte (de la Vega et al. 2020).

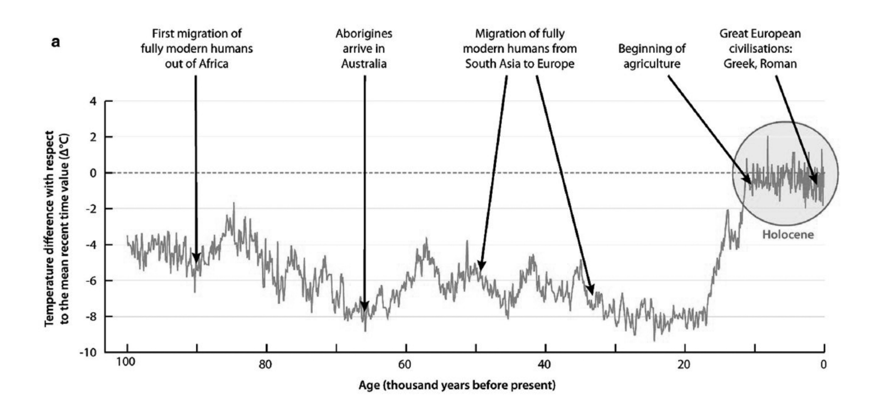


Abb. 1: Schwankung der globalen Durchschnittstemperaturen in den vergangenen 100.000 Jahren samt Kennzeichnung menschlicher Migration und Zivilisation (y=0 entspricht der Durchschnittstemperatur des vorindustriellen Zeitalters). Der Kreis markiert die vergangenen 10.000 Jahre der Holozän-Epoche. Rekonstruiert aus Daten von Eisbohrungen oberhalb des Wostoksees, Antarktis. *Quelle: Folke et al. 2021: 839.*

Mit Blick auf die CO_2-Konzentration in der Atmosphäre – und damit auf eine der wichtigsten klimatischen Voraussetzungen für die menschliche Existenz – ähnelt unsere unmittelbare Zukunft also nicht mehr dem Holozän, sondern vielmehr einer weit entfernten erdgeschichtlichen und keineswegs stabilen Vergangenheit. Umso relevanter wird dieser Aspekt, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass die menschliche Zivilisation seit jeher eng verflochten ist mit den ökologischen Lebensräumen, den Wasserkreisläufen und den klimatischen Bedingungen ihrer Umwelt. Das gilt gleichermaßen für vorindustrielle Zeiten wie auch für die unmittelbare Gegenwart. Spätestens mit der Industrialisierung und verstärkt während der »großen Beschleunigung« (Steffen et al. 2015) in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat sich das Verhältnis zwischen Menschen und ihrer materiellen Welt jedoch grundlegend verändert. Das Soziale spielt sich nicht mehr vor dem Hintergrund einer mehr oder weniger stabilen »Natur« ab; vielmehr sind die gegenwärtigen massiven Veränderungen im Erdsystem eindeutig auf die Produktions- und Lebensweisen industrieller Wachstumsgesellschaften und deren Hinterlassenschaften wie Treibhausgase, Plastikmüll, oder chemische Abfälle zurückzuführen. Die Veränderungen im Erdsystem wiederum zeitigen immer stärkere Rückwirkungen auf die modernen Produktions- und Lebensweisen. Diese materiellen Rückkopplungen zwischen menschlichen Aktivitäten und der Natur bringen somit die grundlegende Instabilität der Praxiskomplexe moderner Gesellschaften zum Vorschein. Mittel- und langfristig wird diese Fragilität des Sozialen deutlich spürbarerer sein und sich verschärfen. Doch schon jetzt geraten lange stabil geglaubte ökologische Systeme und soziale Ordnungen ins Wanken. So stellen die Klima- und Biodiversitätskrise Jahr für Jahr immer größere Herausforderungen für die Landwirtschaft dar. Während die gesellschaftlichen Folgen hierzulande bisher vergleichsweise gering sind, führt die Degradation landwirtschaftlicher Böden in anderen Regionen der Welt zusammen mit sich verschärfenden Konflikten um Land, Wasser und andere endliche Ressourcen vielerorts zu Nahrungsmittelkrisen, politischer Gewalt, bewaffneten Konflikten und erzwungenen Migrationsbewegungen (Froese/Schilling 2019).

Aber nicht nur materielle, sondern auch symbolische Ordnungen werden brüchiger. Diese kulturellen Instabilitäten kommen etwa in einer zunehmenden Kritik und Ablehnung des auf Ausbeutung beruhenden Mensch/Natur-Verhältnisses zum Ausdruck (Adloff/Hilbrich 2021). Hierzulande zeugen davon vor allem Klimagerechtigkeitsbewegungen wie *Fridays for Future*

oder *Extinction Rebellion*, die zuletzt in weiten Teilen der Bevölkerung großen Zuspruch erfahren haben, sowie die mehrjährige Besetzung des Hambacher Forsts, der zu einem symbolischen Ort der Klimakrise und des Widerstandes gegen Naturausbeutung wurde. Andernorts, wie etwa in Südamerika, ereignen sich ähnliche und zum Teil deutlich gewaltvollere Konflikte, beispielsweise in Form von Kämpfen zwischen paramilitärischen Gruppen und Umweltaktivist:innen, die sich gegen die Zerstörung von Ökosystemen und indigenen Territorien durch extraktivistische Wirtschaftsformen zur Wehr setzen (Global Witness 2021). In diesen Konflikten spiegeln sich nicht nur existenzielle Kämpfe um die eigenen Lebensgrundlagen wider, sondern auch kollektiv geteilte Emotionen der Unsicherheit und Empörung, der Wut und der Hoffnung, welche zugleich konkurrierende Sinnhorizonte für utopische und dystopische Zukunftsimaginationen eröffnen (Neckel/Hasenfratz 2021; Fladvad/Hasenfratz 2020).

Die Zukunftsproduktion moderner Gesellschaften ist somit in eine tiefe Krise geraten: Die holozänen Erdsystemprozesse kollabieren vor unseren Augen, während es immer problematischer wird, eine nicht-nachhaltige Lebensweise zu legitimieren. Dies eröffnet einen Raum für neue und alternative Deutungsmuster des Kommenden sowie für eine sozialwissenschaftliche Forschungsagenda, die sich zugunsten experimenteller und pluralistischer Ansätze von der Vorstellung einer linearen und planbaren Zukunft verabschiedet. Zudem wird deutlich, dass sich das Erschaffen sozialer Zukünfte nicht allein aus gesellschaftlichen Beziehungen und Dynamiken heraus erklären lässt. Vielmehr sind Zukunftspraktiken – das heißt Praktiken, die sich explizit auf die Strukturierung und die Auseinandersetzung mit dem Kommenden beziehen – und die durch sie entstehenden Sinnsysteme stets mit erdsystemischen Materialitäten verflochten (Altstaedt 2020).

Ungewissheit aus praxistheoretischer Perspektive

Ungewissheit stellt bekanntermaßen eine anthropologische Konstante dar und ist damit keineswegs ein neues Phänomen. Dennoch erscheint ein Nachdenken über die prinzipielle Offenheit und Ungewissheit der Zukunft angesichts der Dringlichkeit der sozial-ökologischen Krisen derzeit besonders notwendig. Der britische Soziologe John Urry (2016: 2) formuliert es so: »futures are unpredictable, uncertain and often unknowable, the

outcome of many known and especially ›unknown unknowns‹«. Diese »known and unknown unknowns« sind spätestens seit Donald Rumsfelds vielzitierter Aussage[2] emblematischer Ausdruck dessen, was gemeinhin unter dem Begriff der Ungewissheit verstanden wird. Einerseits lassen sich Ungewissheiten nennen, die hinsichtlich ihrer Ereignisse und Folgen weitestgehend bekannt sind (wie etwa eine Sturmflut und deren Folgen), deren Eintrittswahrscheinlichkeiten jedoch unbekannt sind. Andererseits gibt es durchaus auch Ungewissheiten, bei denen weder die Ereignisse und deren Folgen noch deren Eintrittswahrscheinlichkeit bekannt sind – etwa, wenn ökologische Kipppunkte überschritten werden, deren Folgeereignisse und Rückkopplungseffekte derzeit höchstens erahnt werden können (Scoones 2019: 8).

Ungewissheiten beschränken sich aber nicht auf sozial-ökologische Zusammenhänge, sondern sind in allen gesellschaftlichen Bereichen vorzufinden. Vor diesem Hintergrund lassen sich fundamentale Grundbegriffe der Soziologie wie Kultur, Macht oder Institution als Mechanismen verstehen, Ungewissheiten zu bändigen, kulturelle Sinnsysteme zu normalisieren, sie zu habitualisieren und auf diese Weise Gewissheit, Verlässlichkeit und Entscheidbarkeit zu erzeugen (Boholm 2003, 2015: 3 f.). Wenn nun Ungewissheit ein omnipräsentes und praktisch erlebtes Alltagsphänomen darstellt, bilden Praxistheorien mit ihrem Fokus auf das alltägliche »Tun, Sprechen, Fühlen und Denken« (Schäfer 2016: 12) ein passendes analytisches Brennglas für dessen Betrachtung.

Zwar unterscheiden sich die einzelnen praxistheoretischen Ansätze vor allem hinsichtlich der jeweiligen Analysekategorien und Begrifflichkeiten; mit der Fokussierung auf Praktiken als »kleinste Einheiten des Sozialen« (Reckwitz 2003: 290) und der Ablehnung dichotomer Denkweisen gibt es jedoch einende Elemente. So entwickeln sämtliche praxeologische Ansätze ein relationales Verständnis des Sozialen, das Gegensätze wie Gesellschaft und Individuum, Struktur und Handlung, Subjekt und Objekt sowie Ma-

---

2 »We also know there are known unknowns; that is to say we know there are some things we do not know. But there are also unknown unknowns – the ones we don't know we don't know. And if one looks throughout the history of our country and other free countries, it is the latter category that tend to be the difficult ones.«, https://archive.ph/20180320091111/http://archive.defense.gov/Transcripts/Transcript.aspx?TranscriptID=2636, letzter Zugriff: 28.06.2022. Der ehemalige US-Verteidigungsminister Donald Rumsfeld tätigte diese Aussage im Vorfeld des Dritten Golfkriegs am 12. Februar 2002 als Reaktion auf das Fehlen von Beweisen über die Existenz von Massenvernichtungswaffen im damaligen von Saddam Hussein regierten Irak.

terialität und Kognitivität bzw. Kulturalität aufzuheben versucht. Als Orte des Sozialen konstituieren sich in den Praktiken in »beständige[r] Hervorbringung« (Schäfer 2013: 20) sowohl Gesellschaft als auch Individualität. Grundlegende Institutionen wie Marktwirtschaft, Demokratie oder Religionen existieren somit nicht auf einer übergeordneten Ebene, sondern verwirklichen sich ausschließlich in Form sozialer Praktiken und ihrer materiellen Ausdrucksformen. Praktiken sind demnach sowohl strukturierte als auch strukturierende soziale Verhaltensweisen, die Reckwitz (2003: 289) als »know-how abhängige und von einem praktischen ›Verstehen‹ zusammengehaltene Verhaltensroutinen« bezeichnet, »deren Wissen einerseits in den Körpern der handelnden Subjekte ›inkorporiert‹ ist, die andererseits regelmäßig die Form von routinisierten Beziehungen zwischen Subjekten und von ihnen ›verwendeten‹ materialen Artefakten annehmen«.

In dieser grundlegenden Definition von Praktiken kommt ihre Routinehaftigkeit und vor allem ihre materielle Verankerung sowohl in menschlichen Körpern als auch in nicht-menschlichen Artefakten zum Ausdruck. Körperlich verankert sind soziale Praktiken deshalb, weil sie immer aus erlernten und mehr oder weniger gekonnten körperlichen Aktionen bestehen. Das beinhaltet auch solche körperlichen Performanzen, die keine unmittelbar ersichtliche Äußerlichkeit aufweisen, wie das Denken und Fühlen (ebd.: 290). Der Vollzug einer Praxis impliziert somit stets ein bestimmtes »Körper-Sein«. Darüber hinaus sind soziale Praktiken irreduzibel an materielle Objekte gebunden. Dazu zählen vom Menschen geschaffene Artefakte, aber auch natürliche Dinge und Organismen, deren »sinnhafter Gebrauch« (ebd.: 291) im Praxisvollzug ein bestimmtes Know-how, bestimmte (Be-)Deutungen und Affekte impliziert. Schatzki (2010) spricht hier von Praktiken-Arrangement-Bündeln (»practice-arrangement bundles«), die als ein sich wechselseitig bedingender, untrennbarer Zusammenhang von Praktiken und Materialitäten zu verstehen sind und die unterschiedliche Komplexitätsstufen und räumliche Reichweiten erlangen können. In diesen Arrangements rücken Affekte als ein weiteres grundlegendes Element von Praktiken zunehmend in den Forschungsfokus. Denn auch Affekte und Emotionen werden, so die Argumentation, erst in Form von körperlichen Erregungszuständen erfahrbar, das heißt durch die materielle Verankerung in habitualisierten Praktiken, und sind nur auf der Grundlage von kulturellen Wissensschemata nachzuvollziehen (Reckwitz 2016b; Scheer 2012, 2016). Gerade für die Untersuchung emotional aufgeladener sozial-ökologischer

Krisen erscheint dieser Einbezug besonders vielversprechend (Reckwitz 2017; Neckel/Hasenfratz 2021).

Mit dem Blick auf die Verankerung von Praktiken in Materialität – oder, mit Shove (2017: 156) ausgedrückt, auf Materialität-Praxis-Verhältnisse (»material-practice-relations«) – eignen sich zeitgenössische Praxistheorien besonders dazu, die ordnungsbildende Kraft von Praktiken in ihrer »materiellen Vollzugswirklichkeit« (Hillebrand 2014: 68) zu untersuchen. Es verwundert daher kaum, dass Praxistheoretiker:innen hauptsächlich die Stabilität und damit einhergehende Trägheit sowie die Regelhaftigkeit und den Routinecharakter von Praktiken betonen. Aspekte der Instabilität, Fragilität und Kreativität alltäglicher Praktiken sowie die Auseinandersetzung mit disruptiven Momenten erfahren hingegen vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit. Zwar problematisieren zahlreiche Autor:innen diese vermeintliche Schwäche der Praxistheorie und es entstanden in den letzten Jahren verschiedene konzeptionelle Vorschläge, um sozialen Wandel, gesellschaftliche Dynamiken und sich verändernde Praktiken besser greifen zu können (z. B. Shove et al. 2012; Schäfer 2013; Reckwitz 2016a; Schatzki 2019); diese Phänomene bleiben jedoch nach wie vor »ein weniger leicht zugänglicher Bereich für die praxeologische Sichtweise« (Everts 2019: 161).

In Anbetracht der zunehmenden Ungewissheiten im Anthropozän und der immer offener zutage tretenden Fragilität des Sozialen ist es aus unserer Sicht jedoch unerlässlich, gerade auch den Ordnungsverlust ins Zentrum der Analyse zu rücken. Vor diesem Hintergrund diskutiert dieser Sammelband zwei Elemente, denen praxeologische Ansätze verstärkt Aufmerksamkeit schenken sollten: die Instabilität von Praktiken sowie ihre Zeitlichkeit.

Durch die Betonung von Instabilität wollen wir einen Perspektivwechsel von der Stabilität hin zur Wandelbarkeit von Praxis anregen. Das Ziel ist dabei nicht, erstere Kategorie durch letztere zu ersetzen; vielmehr soll im Anschluss an Hilmar Schäfer (2013: 42) »die allgemeine Beharrungskraft und Stabilität« mit der »spontane[n] Transformationsfähigkeit sozialer Praxis« in Dialog gebracht werden. In diesen beiden Aspekten kommt ein Interessenskonflikt zum Ausdruck, der auch die unterschiedlichen gesellschaftlichen Debatten um die sozial-ökologischen Krisen wesentlich bestimmt: »Die Reproduktion gesellschaftlicher Verhältnisse« – und damit ihre Beharrlichkeit und Trägheit – steht der »politische[n] Subversion sowie schöpferischen Kreativität des Handelns« (ebd.) gegenüber.

Dieser Konflikt wurde zum Beispiel während der Corona-Pandemie im Feld der Mobilitätspraktiken und ihrer Infrastrukturen ersichtlich. Durch

die plötzlich entfallende Automobilität und die weitverbreitete Angst, sich in öffentlichen Verkehrsmitteln anzustecken, nutzten Städte und Gemeinden häufig mit der Unterstützung von zivilgesellschaftlichen Initiativen die Möglichkeit, weitläufige Straßenräume für die Radmobilität durch sogenannte Pop-up-Radwege umzuwidmen. So wurden durch Straßensanierungen etablierte Mobilitätspraktiken vielerorts nicht reproduziert, sondern kreativ umgewandelt. Ersichtlich wird daraus, dass auch eine neue Betrachtung der materiellen Verankerung von Praxis nötig wird. Die Sichtweise, dass Praktiken in Körpern und materiellen Artefakten verankert und in historisch gewachsene Machtstrukturen sowie gesellschaftlichen Normen eingebettet und damit weitestgehend stabil sind, muss ergänzt werden um eine Perspektive, die die Instabilität sozialer Systeme und die Unberechenbarkeit der Zukunft systematisch in die Analyse miteinbezieht. Reckwitz (2004 52; siehe auch Schäfer 2013: 43) bringt diese praxeologische Neuausrichtung treffend auf den Punkt: »Statt allgemein ›die‹ Routinisiertheit oder ›die‹ Unberechenbarkeit von Praktiken vorauszusetzen, ist zu rekonstruieren, wie sich historisch spezifische Komplexe von Praktiken durch sehr spezifische Mittel auf ein hohes Maß an Routinisiertheit oder auf ein hohes Maß an Unberechenbarkeit festlegen lassen.«

Das Element der Instabilität und die potenzielle Offenheit für kreative Umdeutungen sind somit nicht nur auf den gegenwärtigen Moment ihrer Ausübung beschränkt, sondern müssen in einen zeitlichen Kontext eingeordnet werden, womit wir zum zweiten zentralen Begriff dieses Bandes kommen.

Die Zeitlichkeit und damit die Temporalität verschiedener Praktiken und ganzer Praxisfelder lenkt den Blick auf jene Praktiken, die maßgeblich darauf ausgerichtet sind, Zeit zu organisieren und erfahrbar zu machen, wie etwa die Kalenderführung, politische oder korporative Planungspraktiken sowie die Modellierung des zukünftigen Erdklimas. Grundsätzlich vollziehen sich soziale Praktiken aber niemals losgelöst von der Zeit, sondern befinden sich immer in einem »Handlungsstrom« (Strübing 2017: 11). Praktiken werden folglich zwar immer in der Gegenwart ausgeübt, ihnen wohnt aber zugleich eine spezifische temporale Referenz auf die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft inne. Das Erleben und die Bedeutung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist also kein Apriori, sondern im praktischen Sinn verankert. Hier zeigt sich ein deutlicher Bezug zur Instabilität, da sich einzelne Praktiken im zeitlichen Verlauf niemals in exakt der gleichen Weise wiederholen, sondern Gegenstand von Variationen und

mehr oder weniger intendierten Abweichungen von routinisierten Handlungsskripts sind. Dieser grundsätzlich fließende, prozesshafte Charakter der Praxis verweist somit auch darauf, dass sich Ordnungsbildung und Ordnungsverlust – sprich: Stabilität und Wandel – nicht als Gegensätze gegenüberstehen. Vielmehr handelt es sich dabei um »Pole innerhalb eines Kontinuums der beständigen ›immer wieder‹-Reproduktion und der ›immer neu‹-Innovation der sozialen Praxis« (Reckwitz 2016c: 124).

Eine weitere temporale Eigenschaft, die zugleich eine wesentliche Organisationkomponente darstellt, ist die spezifische Taktung und Rhythmik von Praktiken. Diese heterogenen und sich überlappenden Zeitlichkeiten können unterschiedliche Formen annehmen, die sich wiederum aus dem Zusammenspiel von Praxis und Materialität ergeben. Illustrieren lässt sich dies anhand der Kohleextraktion. So bringt etwa die Schichtarbeit eine andere zeitliche Taktung mit sich als die Wartungsintervalle und Arbeitsrhythmen der Geräte, die für die Extraktion oder den Abtransport der Kohle eingesetzt werden. Auch die Intervalle und zeitlichen Verläufe des Kohleverbrauchs können sehr unterschiedlich gestaltet sein, je nachdem für welchen Zweck die Kohle verwendet und welche Maßstabsebene dabei in Betracht gezogen wird. Nicht zuletzt sind auch die langen geologischen Zyklen der Entstehung von Kohle zu nennen, das heißt der Ablagerung organischen Materials und dessen Metamorphose. Zwar übersteigen diese Zyklen die Zeitskalen menschlichen Handelns bei weitem, können aber doch mit naturwissenschaftlichen Praktiken greifbar gemacht werden und zugleich in Kontrast stehen mit den Praktiken der Extraktion und der Verbrennung. Letztlich ist es genau diese Desynchronisation von geologischer Tiefenzeit und der Geschwindigkeit des menschlichen Verbrauchs fossiler Rohstoffe, die ursächlich für die globale Erderwärmung sind und die es, folgt man Dipesh Chakrabarty (2009), im Zeitalter des Anthropozäns verstärkt zu problematisieren gilt.

Vor diesem Hintergrund erscheint es nur konsequent, dass die Zeitlichkeit von Praktiken auch einen explizit normativen und politischen Charakter enthalten kann. So gerät allen voran das soziale Metaphänomen der Beschleunigung und damit die technische Beschleunigung wie auch die des alltäglichen Lebenstempos zunehmend in Kritik, da sie zur Entfremdung der Menschen von ihrer Welt und von sich selbst führe (Rosa 2015). Beispielhaft zeigt sich das bei der Betrachtung der Praktiken des Kochens bzw. Ernährens, deren Ausübung im Zuge der Forderungen nach gerechter Nahrung bewusst langsam erfolgen soll. In diesem Zusammenhang sind in den letz-

ten Jahren eine Reihe an sozialen Bewegungen entstanden, wie zum Beispiel Slowfood, die sich auf praktische Weise, durch ihr tatsächliches Tun, als machtvolle Gegenentwürfe zu den industrialisierten und als ungerecht empfundenen Praktiken der Nahrungsmittelindustrie etabliert haben (Fladvad 2018).

Zu den Beiträgen dieses Bandes

Die Beiträge dieses Sammelbandes befassen sich aus unterschiedlichen Blickwinkeln mit dem Phänomen der Ungewissheit vor dem Hintergrund sozial-ökologischer Krisen. Einerseits sind sie eher als konzeptionelle Aufsätze angelegt, die darauf abzielen, praxeologische Perspektiven um entsprechende analytische Begriffe zu erweitern; andererseits fokussieren sie auf konkrete empirische Untersuchungsgegenstände, wie die Endlagerung radioaktiver Abfallstoffe, Praktiken des Theatermachens und -spielens sowie die biotechnologische Produktion von Laborfleisch.

Eröffnend konzipiert *Susann Wagenknecht* Ungewissheit als dezidiert praktisches Phänomen. Im Rückgriff auf praxeologische und insbesondere pragmatistische Ansätze fragt sie danach, was Ungewissheit ist und inwiefern Ungewissheit überhaupt ein Problem darstellt. Wagenknecht schlägt vor, die Analyse von Ungewissheit aus dem Verständnis von Praktiken, aus ihrer Irritation und Störung heraus zu entwickeln. In einem ersten Schritt geht sie den Fragen nach, wo sich Ungewissheit im Fluss des praktischen Vollzugs lokalisieren lässt und wie sich Ungewissheit im situierten Involviertsein von Praktiker:innen artikuliert. Wagenknecht zeigt, dass sich dieser Zusammenhang mit den neopragmatistischen Begriffen der »Lebensform« (Rahel Jaeggi) und des »Engagements« (Laurent Thévenot) weiter nuancieren lässt: Ungewissheit entstehe, wenn die alltäglichen Lebensformen, die für Menschen Gewissheit erzeugen, an den Rand ihrer Problemlösungskapazität geraten. Alltäglichkeit aber sei nicht homogen; unser alltägliches In-der-Welt-Sein artikuliere sich in verschiedenen Formen des praktischen Engagements. Was ungewiss ist und wie sich Ungewissheit bewältigen lässt, berührt damit die Frage, so eine ihre Schlussfolgerungen, in welchem Weltverhältnis wir die Irritationen und Störungen problematisieren, die sich im Vollzug von Praktiken zeigen.

Christiane Schürkmann befasst sich in ihrem Beitrag mit dem Problem der Endlagerung radioaktiver Abfallstoffe, die sie als zentrale Entsorgungsstrategie beschreibt, um dem Krisenszenario eines unkontrollierten Austritts von künstlichen Radionukliden langfristig entgegenzuwirken. Schürkmann argumentiert, dass dieses Großvorhaben oftmals als soziotechnische Herausforderung gerahmt werde und schlägt alternativ vor, die Endlagerung als soziomaterielle Praxis zu begreifen, um auf diese Weise eine perspektivische Erweiterung vorzunehmen: Stellt die soziotechnische Sicht das Zusammenwirken von Gesellschaft und Technik ins Zentrum, so wird mit einer soziomateriellen Perspektive auch der Relevanz geologischer Formationen in dieser Strategie der Entsorgung verstärkt Rechnung getragen. Im Feld der naturwissenschaftlichen Endlagerforschung, so die weitere Argumentation, werden diese Formationen ihrer Genese nach primär als »Natur« in Abgrenzung zu einer menschlich entwickelten Technik gefasst. Vor dem Hintergrund einer an posthumanen Konzepten orientierten und ethnografisch inspirierten umweltsoziologischen Forschung folgt ihr Beitrag darüber hinaus verschiedenen Endlagerkonzepten sowie dem forschungspraktischen Umgang mit endlagerrelevanten Materialproben in einem kernchemischen Labor. Das Ziel dabei ist, die Stellung der Geologie im Rahmen der Endlagerung hoch radioaktiver Abfälle im Sinne einer aktiv wirksamen Natur und zugleich als Ressource anthropogener Entsorgungsprojekte zu profilieren.

Im Fokus des Beitrags von *Florian Dünckmann* stehen die Bedingungen und Möglichkeiten eines sozialen Wandels aus der Sicht der Theorie sozialer Praktiken. Sein Aufsatz zielt drauf ab, Wege aufzeigen, wie bestimmte Praktiken als Agenten eines bewussten Versuches, die soziale Welt zu beeinflussen, gedacht und analysiert werden können. Zu diesem Zweck führt Dünckmann zwei theoretische Konzepte ein: transformative Praktiken und responsive Gewohnheiten. Transformative Praktiken beziehen sich intentional auf die Beeinflussung anderer Praktiken. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie ihre Veränderung – zum Beispiel die Verbesserung, Anpassung, Infragestellung oder Beendigung – zum Inhalt haben. Responsive Gewohnheiten sind zwischen den beiden Extremen der rein mechanischen Wiederholung auf der einen Seite und der vollkommenen Reflexivität auf der anderen Seite einzuordnen. Sie reagieren auf die konkrete Situation ergebnisoffen, bieten aber dennoch Orientierung. Der Maßstab ihres Gelingens ist, wie Dünckmann zeigt, jedoch nicht das Erreichen eines bestimmten, vorher festgelegten Ziels auf einem eindeutigen Weg. Vielmehr bleibt die Richtung

der Geschehnisse und damit auch das Gelingen offen und ergibt sich erst im Vollzug der Praxis. Mit dieser Erweiterung des begrifflichen Angebots zielt Dünckmann darauf ab, die Veränderung von Praktiken durch andere Praktiken konzeptionell besser zu greifen und neue Fragen an die Binnenlogik bzw. die Verknüpfung dieser potenziellen Agenten des Wandels zu stellen.

Joschka Köck befasst sich in seinem Beitrag mit dem Theater der Unterdrückten als einer globalen sozialen Bewegung sowie einer ästhetischen und politischen Methode, die sich den Unsicherheiten sozial-ökologischer Krisen stellt. Mit dem Theater der Unterdrückten, so argumentiert er, sollen Fatalismus und Zynismus, die angesichts der ökologischen Krisen entstehen, aufgefangen und positiv umgedeutet werden. Krisen lassen sich somit als Möglichkeit zur Veränderung und nicht als ausweglose Katastrophen verstehen. Köck zeichnet hierfür die Geschichte der Bewegung nach von ihrem Ursprung in der Militärdiktatur Brasiliens der 1960er und 70er Jahre bis zur Entstehung und Etablierung der heutigen Bewegung. Das übergeordnete Ziel des Theaters der Unterdrückten besteht Köck zufolge in der spirituell zu verstehenden »Humanisierung der Menschheit«: Menschen sollen vor allem dazu gebracht werden, ihre eigene Lebensrealität zu analysieren, zu reflektieren und zu transformieren. Als aktiv Praktizierender des Theaters der Unterdrückten illustriert Köck seine Argumentation anhand autoethnographischer Anekdoten. Insgesamt wird in dem Beitrag deutlich, dass das Theater der Unterdrückten sehr vielschichtige Effekte hat: So wirkt es nicht nur integrativ und verbindend, sondern erfüllt auch die Funktion einer therapeutischen Praxis sowie einer Beteiligungsform, die zu Gesetzesänderungen beitragen kann. Im Vordergrund stehen dabei immer die Politisierung des Alltags und die Reflektion von Unterdrückungsverhältnissen.

Der Beitrag von *Jan Winkler* beschäftigt sich mit der Zeitphilosophie Henri Bergsons und skizziert ein Denken ontologischer Offenheit und Ungewissheit. Bergsons Philosophie, die im gegenwärtigen Erkenntnisfeld »Neuer Materialismen« wiederentdeckt wird, basiert auf einem Denken von Zeit als qualitative Synthese: als Dauer. Winkler zeigt, wie sich mit Bergson eine Praxis der Intuition und einfühlenden Sympathie darstellen lässt, die den Umgang mit Wandel, Prozessen und Ungewissheiten stärken kann. Zudem arbeitet der Beitrag heraus, inwiefern Bergsons Philosophie und das Konzept der Intuition eine grundsätzlich ökologisch-vitalistische Perspektive auf die materielle Welt und auf darin eingeflochtene Subjekte-im-Werden mit sich bringen. Damit legt Winkler dar, wie Bergsons ökologisch-philosophische Sprache dabei helfen kann, die Herausforderungen und

Ungewissheiten der gegenwärtigen ökologischen Krisen zu theoretisieren. Bergsons Denken könne dazu beitragen, Potenziale nicht-instrumentalistischer, ökologisch sensibler und demütiger Lebensweisen zu erkunden, eine Verinnerlichung von Differenz und Wandel zu begründen und kreative Subjekt-Gesellschaft-Umwelt-Beziehungen in den Blick zu nehmen.

Sandra Matthäus und *Christoph T. Burmeister* stellen in ihrem Betrag die These in den Raum, dass die Suche nach Antworten auf den anthropogenen Klimawandel als eine der wichtigsten und zugleich kontroversesten Fragen unserer Zeit angesehen werden kann. Um einen Beitrag zum besseren Verständnis der gegenwärtigen Bewältigungsdiskurse der Klimakrisen zu leisten, präsentieren sie im Anschluss an Foucault eine Analyseperspektive, die eine Reproblematisierung sozial-ökologischer Fragen zum Ziel hat. Kern dieser Perspektive sei es, Lösungen immer vor dem Hintergrund ihrer Problemstellungen zu verstehen: als Prozesse, die Probleme auf je spezifische Weise erst konstituieren und damit auch die Bedingungen und Elemente möglicher Lösungen vorzeichnen. Als Beispiel für ihre Analyse dient ihnen die Biotechnologie »Clean Meat«, welche die klimaschädlichen Folgen des Fleischkonsums durch industriell hergestelltes und aus tierischen Zellkulturen gezüchtetes Laborfleisch mindern möchte. Geleitet von der Annahme, dass Problematisierungen ein Problem nicht aufzeigen, sondern die Bedingungen und Elemente möglicher Antworten hervorbringen, verdeutlichen sie, welche Transformationsmöglichkeiten »Clean Meat« angesichts des anthropogenen Klimawandels zu initiieren vermag und insbesondere auch, welche die Biotechnologie ausspart.

Den Abschluss des Bandes bildet der Beitrag von *Hannes Krämer*, der praxeologische Potenziale in der Analyse von Ungewissheit und Zukunft auslotet. Den Hintergrund dieses Frageinteresses bildet seine Beobachtung, dass die Gegenwartsgesellschaft bestimmt ist durch eine Omnipräsenz des Zukünftigen, die durch einen Anstieg von Ungewissheiten in der Gegenwart begründet wird. Zukunft ist aus Krämers Sicht weder sicher als Fortschritt zu deuten oder gar als die Wiederkehr des Immergleichen, sondern als eine Zone der Ungewissheit. Dabei liegt das Spezifische der gegenwärtigen Lage darin, dass sich parallel zur Verschiebung von Zukunftskonzepten eben auch Ungewissheiten anders darstellen. Diese bringt er in drei Dimensionen von Ungewissheit (Weltzustand, Zeitdiagnose und Ressource) auf den Punkt. Mittels einer praxeologischen Analyseperspektive identifiziert Krämer in Bezug dazu vielversprechende Beobachtungserweiterungen für eine Soziologie der Zukunft und zeichnet diese in ihren methodologischen Kon-

sequenzen nach: die Verankerung von Zukunft im konkreten Ablauf der Forschung, die Ungewissheit von Zukunft, die Alltäglichkeit des Zukünftigen als forschungspraktisches Problem und die Relationalität der Zukunftspraxis.

Mit diesem Band erhoffen wir uns eine Debatte anzustoßen, die das Phänomen der Ungewissheit stärker in den Fokus sozialwissenschaftlicher und insbesondere praxistheoretischer Forschung rückt. Die vielfältigen theoretischen und empirischen Beiträge sollen zudem dazu beitragen, das weite Feld der Praxistheorien stärker mit der Nachhaltigkeits- und Transformationsforschung zu verknüpfen, was im Programm unserer DFG-Kolleg-Forschungsgruppe mit dem theoretischen Register von Praktiken, Imaginationen und Strukturen bereits angelegt ist (Adloff/Neckel 2019). Danken möchten wir ganz herzlich allen Beitragenden für die gute Zusammenarbeit sowie den Mitarbeiter:innen des Kollegs für die Unterstützung in der Umsetzung.

Literatur

Adloff, Frank/Hilbrich, Iris (2021): »Practices of sustainability and the enactment of their nature/cultures: Ecosystem services, rights of nature, and geoengineering«, in: *Social Science Information* 60 (2), S. 168–187.

Adloff, Frank/Neckel, Sighard (2019): »Futures of Sustainability as Modernization, Transformation, and Control: A Conceptual Framework«, in: *Sustainability Science* 14, S. 1015–1025.

Adloff, Frank/Neckel, Sighard (Hg.) (2020): *Gesellschaftstheorie im Anthropozän*. Frankfurt a. M./New York: Campus.

Altstaedt, Sören (2020): »Die Zukunftssoziologie im Anthropozän – Für eine Ökologie der Zukunft«, in: Frank Adloff/Sighard Neckel (Hg.): *Gesellschaftstheorie im Anthropozän*. Frankfurt a. M./New York: Campus, S. 193–211.

Boholm, Åsa (2003): »The cultural nature of risk: Can there be an anthropology of uncertainty?«, in: *Ethnos Journal of Anthropology* 68 (2), S. 159–178.

Boholm, Åsa (2015): *Anthropology and Risk*. London: Routledge.

Camill, Philip (2010): »Global Change: An Overview«, in: *Nature Education Knowledge* 2 (1).

Chakrabarty, Dipesh (2009): »The Climate of History: Four Theses«, in: *Critical Inquiry* 35 (2), S. 197–222.

Dünckmann, Florian (2020): »Nur für Schwindelfreie? Eine Geographie politischer Praktiken nach Hannah Arendt«, in: *Geographica Helvetica* 75 (2), S. 81–91.

Elias, Friederike/Franz, Albrecht/Murmann, Henning/Weiser, Ulrich Wilhelm (Hg.) (2014): *Praxeologie. Beiträge zur interdisziplinären Reichweite praxistheoretischer Ansätze in den Geistes- und Sozialwissenschaften*. Berlin: Materiale Textkulturen 3.

Everts, Jonathan (2019): »Praktiken und gesellschaftlicher Wandel«, in: Susann Schäfer/Jonathan Everts (Hg.): *Handbuch Praktiken und Raum*. Bielefeld: transcript, S. 161–184.

Fladvad, Benno (2018): »Die Food Movements und ihre Forderungen: zur politischen Dimension alternativer Ernährungsgeographien«, in: *Zeitschrift für Wirtschaftsgeographie* 62 (3–4), S. 201–216.

Fladvad, Benno/Hasenfratz, Martina (2020): »Einleitung: Imaginationen von Nachhaltigkeit zwischen Katastrophe, Krise und Normalisierung«, in: Frank Adloff/Benno Fladvad/Martina Hasenfratz/Sighard Neckel (Hg.): *Imaginationen von Nachhaltigkeit. Katastrophe, Krise, Normalisierung*. Frankfurt a. M./New York: Campus, S. 13–28.

Folke, Carl/Polasky, Stephen/Rockström, Johan/Galaz, Victor/Westley, Frances/Lamont, Michèle/Scheffer, Marten/Österblom, Henrik/Carpenter, Stephen R./Chapin III, F. Stuart/Seto, Karen C./Weber, Elke U./Crona, Beatrice I./Daily, Gretchen C./Dasgupta, Partha/Gaffney, Owen/Gordon, Line J./Hoff, Holger/Levin, Simon A./Lubchenco, Jane/Steffen, Will/Walker, Brian H. (2021): »Our future in the Anthropocene Biosphere«, in: *Ambio* 50, S. 834–869.

Froese, Rebecca/Schilling, Janpeter (2019): »The Nexus of Climate Change, Land Use, and Conflicts«, in: *Current Climate Change Reports* 5 (1), S. 24–35.

Global Witness (2021): *Last Line of Defence. The industries causing the climate crisis and attacks against land and environmental defenders*. London: Global Witness.

Hillebrand, Frank (2014): *Soziologische Praxistheorien. Eine Einführung*. Wiesbaden: Springer VS.

Hui, Allison/Schatzki, Theodore/Shove, Elizabeth (2017): »Introduction«, in: Dies. (Hg.): *The Nexus of Practices. Connections, constellations, practitioners*. London: Routledge.

Lenton, Timothy/Rockström, Johan/Gaffney, Owen/Rahmstorf, Stefan/Richardson, Katherine/Steffen, Will/Schellnhuber, Hans Joachim (2019): »Climate tipping points – too risky to bet against«, in: *Nature* 575, S. 592–595.

Neckel, Sighard/Hasenfratz, Martina (2021): »Climate emotions and emotional climates. The emotional map of ecological crises and the blind spots on our sociological landscapes«, in: *Social Science Information* 60 (2), S. 253–271.

Nightingale, Andrea Joslyn et al. (2020): »Beyond Technical Fixes: climate solutions and the great derangement«, in: *Climate and Development* 12 (4), S. 343–352.

Philo, Chris (2021): »Nothing-much geographies, or towards micrological investigations«, in: *Geographische Zeitschrift* 109 (2–3), S. 73–95.

Reckwitz, Andreas (2003): »Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken: Eine sozialtheoretische Perspektive«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (4), S. 282–301.

Reckwitz, Andreas (2004): »Die Reproduktion und die Subversion sozialer Praktiken. Zugleich ein Kommentar zu Pierre Bourdieu und Judith Butler«, in: Karl H. Höning/Julia Reuter (Hg.): *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*. Bielefeld: transcript, S. 40–54.

Reckwitz, Andreas (2016a): *Kreativität und soziale Praxis. Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie*. Bielefeld: transcript.

Reckwitz, Andreas (2016b): »Praktiken und ihre Affekte. Zur Affektivität des Sozialen«, in: Ders. (Hg.): *Kreativität und soziale Praxis. Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie*. Bielefeld: transcript, S. 97–114.

Reckwitz, Andreas (2016c): »Zukunftspraktiken. Die Zeitlichkeit des Sozialen und die Krise der modernen Rationalisierung der Zukunft«, in: Ders. (Hg.): *Kreativität und soziale Praxis. Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie*. Bielefeld: transcript, S. 115–135.

Reckwitz, Andreas (2017): »Practices and their Affects«, in: Allison Hui/Theodore Schatzki/Elizabeth Shove (Hg.): *The Nexus of Practices. Connections, constellations, practitioners*. London: Routledge.

Rosa, Hartmut (2015): *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Schäfer, Hillmar (2013): *Die Instabilität der Praxis. Reproduktion und Transformation des Sozialen in der Praxistheorie*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Schäfer, Hilmar (2016): »Einleitung. Grundlagen, Rezeption und Forschungsperspektiven der Praxistheorie«, in: Ders. (Hg.): *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Bielefeld: transcript, S. 9–25.

Schatzki, Theodore R. (1996): *Social practices. A Wittgensteinian approach to human activity and the social*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schatzki, Theodore R. (2010): »Materiality and Social Life«, in: *Nature and Culture* 5 (2), S. 123–149.

Schatzki, Theodore R. (2019): *Social change in a material world*. London/New York: Routledge.

Schatzki, Theodore R./Knorr Cetina, Karin/Savigny, Eike von (Hg.) (2001): *The practice turn in contemporary theory*. London: Routledge.

Scheer, Monique (2012): »Are emotions a kind of practice (and is that what makes them have a history)? A Bourdieuian approach to understanding emotions«, in: *History and Theory* 51, S. 193–220.

Scheer, Monique (2016): »Emotionspraktiken: Wie man über das Tun an die Gefühle herankommt«, in: Mathias Beitl/Ingo Schneider (Hg.): *Emotional Turn?! Europäisch ethnologische Zugänge zu Gefühlen & Gefühlswelten*. Wien: Selbstverlag des Vereins für Volkskunde, S. 15–36.

Schellnhuber, Hans Joachim (2009): »Tipping elements in the Earth System«, in: *Proceedings of the National Academy of Sciences* 106 (49), S. 20561–20563

Scoones, Ian (2019): *What is Uncertainty and Why Does it Matter?* STEPS Working Paper 105. Brighton: STEPS Centre.

Scoones, Ian/Stirling, Andy (2020): »Uncertainty and the politics of transformation«, in: Dies. (Hg.): *The politics of uncertainty*: *Challenges of transformation*. London/New York: Routledge, S. 1–30.

Senanayake, Nari/King, Brian (2021): »Geographies of uncertainty«, in: *Geoforum* 123, S. 129–135.

Shove, Elizabeth (2017): »Matters of Practice«, in: Allison Hui/Theodore R. Schatzki/Elizabeth Shove (Hg.): *The Nexus of Practices: Connections, Constellations, Practitioners*. London: Routledge, S. 155–168.

Shove, Elizabeth/Pantzar, Mika/Watson, Matt (2012): *The dynamics of social practice. Everyday life and how it changes*. Los Angeles: Sage.

Steffen, Will/Broadgate, Wendy/Deutsch, Lisa/Gaffney, Owen/Ludwig, Cornelia (2015): »The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration«, in: *The Anthropocene Review* 2 (1), S. 81–98.

Strübing, Jörg (2017): »Where is the *Mead(t)*? Pragmatismus und Praxistheorien als reziprokes Ergänzungsverhältnis«, in: Hella Dietz/Frithjof Nungesser/Andreas Pettenkofer (Hg.): *Pragmatismus und Theorien sozialer Praxis: Vom Nutzen einer Theoriedifferenz*. Frankfurt a. M./New York: Campus.

Urry, John (2016): *What is the Future?* Cambridge: Polity Press.

de la Vega, Elwyn/Chalk, Thomas B./Wilson, Ratna Priya Bysani/Foster, Gavin L. (2020): »Atmospheric CO2 during the Mid-Piacenzian Warm Period and the M2 glaciation«, in: *Sci Rep* 10: 11002.

Ungewissheit als praktisches Phänomen

Susann Wagenknecht

»The most skilful aptitude«, schreibt John Dewey (1983 [1922]: 121 f.), »bumps at times into the unexpected and so gets into trouble from which only observation and invention extricate it«. Mit geradezu nonchalantem Enthusiasmus macht Deweys Pragmatismus noch aus jeder Schwierigkeit und jeder Krise eine Gelegenheit: »Efficiency in following a beaten path has then to be converted into breaking a new road through strange lands« (ebd.). Dewey wiederholt hier ein zentrales Motiv seiner pragmatistischen Philosophie – die Einsicht nämlich, dass Gewohnheiten immer wieder neu angepasst, kognitiv-motorische Muster immer wieder neu justiert werden müssen. Dabei möchte er unser Auge auf die Verheißung des Neuen lenken, auf den neuen Weg, der sich gen Horizont bahnt. Leicht lässt sich in Deweys Formulierungen ein bodenständiger, vielleicht auch unverbesserlicher Optimismus hineinlesen.

Doch bei genauerer Betrachtung gewinnt das *breaking* an Ambivalenz. Was, wenn es weniger um einen *break-through*, denn um *breaking apart* oder *breaking away* ginge? Eine solche Begriffsverschiebung verändert den Blick und lässt uns fragen: Was geht hier verloren, was wird aufgegeben, wenn tradierte Wege nicht mehr richtungsweisend sind? Welche Sicherheiten gibt es dann? Wo liegt der Horizont, der eine neue, andere Orientierung eröffnet? Es sind *strange lands*, schreibt Dewey, durch die neue Wege führen. Hier mag es sich um das Unbekannte handeln, doch vielleicht auch um das Fremde, Befremdliche und Unheimliche. Im Kontext der Klimakrise drängt sich der Begriff des *weirding* auf, mit dem auf die Uneinheitlichkeit, die schlechte Vorhersagbarkeit und den potenziell abrupten Charakter von starken Klimaveränderungen hingewiesen wird. Und wenn wir es nun tatsächlich eher mit einem *global weirding* (Canavan/Hageman 2016) denn einem *global warming* zu tun haben, dann sollten wir die Klimakrise nicht allein in Begriffen von Risiko und Vorhersage verstehen wollen, sondern noch offensiver als ei-

ne Konfrontation mit Fremdheit und Ungewissheit begreifen, die sich wohl nicht allzu einfach in *new roads* konvertieren lässt.

Von diesem Gedanken ausgehend will ich an Deweys Pragmatismus anschließen, um mich mit der Frage auseinanderzusetzen: Was ist Ungewissheit? Ist Ungewissheit überhaupt ein Problem – oder können wir, wenn wir nur das Problem richtig zu fassen bekommen, uns unserer Ungewissheit entledigen? Im Rückgriff auf praxistheoretische und pragmatistische Ansätze möchte ich Ungewissheit als ein »praktisches« Phänomen fassen. Ungewissheit, gefühlt und inkorporiert, situiert sich in Praktiken – genauer: in der irritierten oder gestörten Reproduktion von Praktiken. Daher, so meine Hypothese, muss sich die Analyse von Ungewissheit aus einem Verständnis von Praktiken heraus entwickeln lassen.

Hierfür ist eine sozialtheoretische Reakzentuierung notwendig. Bisher betonen viele Praxistheorien eher das Moment der Wiederholung bzw. »Iterabilität« (Schäfer 2013); pragmatistische Ansätze stellen, insbesondere mit Blick auf sozial-ökologische Krisen, gemeinhin auf konstruktives, adaptives Problemlösen ab (Brand 2011). In diesem Aufsatz möchte ich erörtern, wie Ungewissheit entsteht, wenn die Iterabilität praktischer Performances bedroht ist, und in welcher Beziehung Ungewissheit dazu steht, ob und wie die Adaptionsleistung praktischen Problemlösens von Praktiker:innen erbracht werden kann. Mit dieser Reakzentuierung lehne ich mich an Rebecca Elliott an, die im Angesicht sozial-ökologischer Krisen die Programmatik einer Soziologie des Verlustes entwirft. Eine solche Soziologie, schreibt Elliott (2018: 303), »adjusts the analytical focus, asking about what does, will, or must disappear rather than about what can or should be sustained«. Nun möchte ich in diesem Aufsatz den Verlust alter Gewissheiten weder konstatieren noch beklagen, aber ich möchte die praktische Ungewissheit dem Entwurf und der Gestaltung neuer Handlungsperspektiven so voranstellen, wie Elliott den Verlust der Nachhaltigkeit voranstellt.

Ungewissheit ist ein Krisenphänomen. Dabei erzeugen Krisen Ungewissheit nicht, sondern setzen sie voraus. Die Krise (von griechisch *krísis*), ihrer Etymologie nach verstanden als Entscheidung oder Wendepunkt, kann nur unter der Bedingung von Ungewissheit in Erscheinung treten (vgl. Steg 2020). Wenn also unsere Gegenwart als krisenhafte Zeit beschrieben wird und die Moderne ohnehin »im Modus der Dauerkrise« verläuft (Reckwitz 2017: 437), dann muss Ungewissheit uns eine praktische Grunderfahrung sein. Bemerkenswerterweise wird Ungewissheit von den Praxistheorien bisher eher als zweitrangig behandelt. Hier tritt die Frage nach der Unge-

wissheit häufig hinter einem Interesse an Stabilität, Ordnung, Normalität oder Transformation zurück (vgl. Reckwitz 2003; Schäfer 2013; Shove 2012). Dabei rufen Krisen, die als dezidiert sozial-ökologische gelten können, praxistheoretische Ansätze geradezu auf den Plan – und fordern sie heraus. Denn zum einen sind sozial-ökologische Krisen immer auch materielle Phänomene. Sie verlangen nach jener Berücksichtigung der Materialität von Dingen und Körpern, die praxistheoretische Ansätze sich zu eigen gemacht haben (Shove/Spurling 2013; Neckel et al. 2018). Zum anderen aber verlangen Krisen nach einer Theoretisierung, die eben nicht Stabilität oder Normalität zentral setzt, sondern die Ungewissheit der in Praktiken involvierten Praktiker:innen in den Blick nimmt.

Während Gesellschaftstheorien der sozial-ökologischen Krise und ihren strukturellen Verwerfungen (Adloff/Neckel 2020) vorliegen, möchte ich mich in diesem Aufsatz kleinteiliger mit Krisenhaftigkeit und insbesondere Ungewissheit beschäftigen. Ich frage hier nicht danach, wie sich Gesellschaften verändern müssen, um sozial-ökologischen Krisen zu begegnen. Ganz im Sinne einer Theorie der Praktiken frage ich auch nicht danach, was es bedeutet, noch unter Ungewissheit möglichst erfolgreich zu *handeln*. Ich kann gesellschaftstheoretischen Entwürfen keinen handlungstheoretischen Entwurf beiseitestellen. Stattdessen ordne ich den Handlungsbegriff dem Begriff der Praktiken unter und frage danach, wo sich Ungewissheit im Fluss des praktischen Vollzugs lokalisieren lässt und wie sich Ungewissheit im situierten Involviertsein von Praktiker:innen artikuliert. Im Angesicht globaler Krisenhaftigkeit ist das eine Fragestellung, die in ihrer Bescheidenheit geradezu kümmerlich wirken mag. Doch ein globalistischer »Akteursidealismus« (Neckel 2020: 158) bringt uns vermutlich nicht weiter. Ohne also Handlungsmacht zu idealisieren, falsches Handeln zu kritisieren oder gestaltendes Handeln einzufordern, fange ich in diesem Aufsatz mit dem an, was wir haben – der Ungewissheit.

Dafür wende ich mich zunächst dem Zusammenhang von Gewissheit und Praxis zu. Dann erläutere ich, was ich als Ungewissheit verstehe. Mit den Begriffen der Lebensform und des Engagements, so mein Argument, lässt sich Ungewissheit als ein praktisches Phänomen nuancieren. Beide Begriffe verbinden eine praxistheoretische und pragmatistische Sensibilität. Abschließend diskutiere ich, wie eine solche Sensibilität zur Analyse von (sozial-ökologischer) Krise und Transformation beitragen kann.

Die Gewissheit der Praxis

Lange schien nicht die Ungewissheit, sondern eine geradezu erdrückende Gewissheit ein vordringliches Problem der Sozialtheorie zu sein – die erdrückende Gewissheit der überwältigenden Normierung von Menschen als Gesellschaftsmitgliedern. Als »ärgerliche Tatsache«, um auf Ralf Dahrendorfs (2010 [1959]) berühmte Formulierung zurückzugreifen, konfrontiert eine Gesellschaft ihre Mitglieder damit, was sie können, dürfen und müssen. Der Ärger – *trouble* – ist hier gesellschaftlich. Er verlangt kein Umdenken, sondern widerwilliges Einlenken. Die ärgerliche Tatsache Gesellschaft setzt uns zurück aufs Gleis; sie bindet uns ein. Heinrich Popitz (2006 [1961]: 64) hat dieses Moment als ein normatives »Sich-gegenseitig-Feststellen« der Gesellschaftsmitglieder untereinander beschrieben. Was aber, wenn etablierte Feststellungen nicht mehr greifen? Was, wenn der Ärger sich sozialtheoretisch nicht mehr so einfach auf die Kategorie Gesellschaft zurückführen lässt (Adloff 2020)? Und was, wenn wir Normgebundenheit menschlichen Verhaltens nicht annehmen, sondern Normalität als einen Effekt der Praxis erklären (Reckwitz 2003; Schäfer 2013)? Auf diese Fragen werde ich in meiner Diskussion von Ungewissheit eingehen. Dafür werde ich zunächst praxistheoretische Grundpositionen rekapitulieren und das Verhältnis von Praktiken und Gewissheit bestimmen.

Die Praxistheorie gibt es nicht, wohl aber ein heterogenes Bündel von Ansätzen, das in vielfältiger Weise auf theoretische Traditionen wie Pragmatismus, Ethnomethodologie, Strukturationstheorie und Bourdieus Praxeologie aufbaut (Ortner 1984; Schatzki et al. 2001; Reckwitz 2003; Schäfer 2013; Hui et al. 2017). Was Praktiken nun genau sind, wird von unterschiedlichen Ansätzen auf je eigene Weise bestimmt. Während einige Ansätze Praktiken als ein sich über die Zeit hinweg im Fluss befindliches Cluster von Aktivität oder Verhalten bestimmen (etwa Schatzki 1996, 2001), stellen andere Ansätze stärker den wiederholten Vollzug, die Performance, einzelner Aktivitäten heraus (Schäfer 2016). Charakteristisch ist für die meisten praxistheoretischen Ansätze jedoch, dass sie den Begriff der Handlung dem Begriff der Praktiken nachordnen. Damit verschiebt sich ihre Frageperspektive. Praxistheorien fragen in der Regel nicht nach Einzelhandlungen, sondern danach, wie Praktiken Handlungen und Handlungsträgerschaft überhaupt möglich machen. Ich werde mich im Folgenden auf einzelne praxistheoretische Ansätze konzentrieren und will in Anlehnung an Andreas Reckwitz (2003) drei

analytische Schwerpunkte hervorheben, die sich die von mir dargestellten Ansätze zu eigen machen.

Erstens sind Praktiken inhärent materiell; sie vollziehen sich durch Körper, anhand von Dingen und auf der Basis von Infrastrukturen (Shove/Trentmann 2019). Praktiken entziehen sich damit einer kognitivistischen, symbolistischen oder mentalistischen Analyse. Dabei kann insbesondere die Materialität von Praktiken helfen, ihre Reproduktion abzusichern (Reckwitz 2003; Schatzki 2016; Hasenfratz 2018). Zweitens sind Praktiken dadurch gekennzeichnet, dass sie einer »implizite[n] Logik« (Reckwitz 2003: 291) folgen. In ihrer Informalität widersetzen sich Praktiken einer »Intellektualisierung« (ebd.). Sie lassen sich nicht durch formale Regeln bestimmen oder anleiten. Ihr Vollzug basiert immer auch auf einem mehr oder weniger stummen Know-how, das inkorporiert und nicht restlos reflexiv verfügbar ist. Dieses – immer situierte, immer kontingente – praktische Wissen beinhaltet neben motorisch-sensorischer Geschicklichkeit auch eine interpretative, methodische und motivational-emotionale Dimension. Es unterstützt dabei, Dinge zu erkennen, zu tun und zu wollen (Reckwitz 2003: 292). Drittens sind Praktiken durch das spannungsreiche Verhältnis ihrer Un-/Bestimmtheit gekennzeichnet. Zwar greifen Praktiken auf eingeübtes Know-how und inkorporierte Routinen zurück, ihr Vollzug ist aber immer situiert, muss sich immer neuen Gegebenheiten stellen und bleibt damit unberechenbar (vgl. Suchman 2007).

Materialität, Informalität und die Situiertheit praktischer Performances machen Praktiken, wie Elizabeth Shove, Mika Pantzar und Matt Watson (2012) hervorheben, voraussetzungsreich. Der Fortbestand von Praktiken ist von vielfältigen soziomateriellen Voraussetzungen abhängig, die mitunter nur von einem weitreichenden Netz an Praktiken kultiviert werden können. Nur im komplexen Zusammenspiel unterschiedlichster Komponenten reproduzieren sich Praktiken. Shove et al. charakterisieren diese Komponenten als Materialien (wie zum Beispiel Artefakte), Kompetenzen (Know-how, praktisches Verstehen) und Bedeutung (*meaning*, auch im Sinne affektiver und motivationaler Bedeutung). Praktiken ent- und bestehen dann, wenn spezifische Konfigurationen dieser Komponenten sich im praktischen Vollzug immer wieder neu, auf im Vornherein nicht festzulegende Weise integrieren:

»[I]f specific configurations are to remain effective, connections between defining elements have to be renewed time and again. This suggests that stability and routinization are not end points of a linear process of normalization. Rather, they should be understood

as ongoing accomplishments in which similar elements are repeatedly linked together in similar ways.« (Shove et al. 2012: Kap. 2, o. S.)

Die Bezüge zwischen Materialien, Kompetenzen und Bedeutung sind fragil und müssen sich im praktischen Vollzug immer wieder neu stabilisieren. So, wie sich diese Verbindungen immer wieder knüpfen, können sie sich auch auflösen. Dass Bezüge abbrechen, dass etwa die Kompetenzen involvierter Praktiker:innen nicht mehr zu den zur Verfügung stehenden Materialien passen, ist hier als dynamisierendes Element eingepreist. »[D]isjunction and disruption«, wie Shove und Kolleg:innen (Hand et al. 2005) an anderen Stellen schreiben, gehören eben dazu: »There is no break in the stream of life« (Shove et al. 2012, Kapitel 7). Was die von Shove et al. entworfene Theorieperspektive damit gut zeigen kann, ist vor allem das robuste, generative Spiel der immer neuen Re-/Integration von Praktiken. Ob und wie Praktiker:innen dabei Ungewissheit oder gar Verlust erleben, wie sie mit Ungewissheit umgehen, welche Rolle Ungewissheit im Vollzug von Praktiken spielen kann – das ist in dieser Theorieperspektive nicht von Belang. Ähnlich den Ansätzen von Andrew Pickering (1993) oder der Akteur-Netzwerk-Theorie (Latour 2007) verfolgen Shove und Kolleg:innen in ihrer Theoriebildung eine Dezentrierung des Menschlichen, die menschlich erlebten Sinn zurückstellt.

Anders als im Fall von Ungewissheit lässt sich mit verschiedenen praxistheoretischen Ansätzen über den Zusammenhang von Praktiken und Gewissheit, verstanden als ein Vertrauen-Können auf Kontinuität und Normalität, leicht eine Aussage treffen: Praktiken schaffen Gewissheit. Ein dynamisiertes Ordnungsverständnis vorausgesetzt, demzufolge sich Strukturen im praktischen Vollzug immer wieder neu reproduzieren (Rouse 2007), entsteht Kontinuität im wiederholten, immer neu situierten Vollzug von Praktiken. Dabei kann Kontinuität gerade deshalb entstehen, weil jede praktische Performance die Möglichkeit zu einer graduellen Verschiebung bietet, mit der sich eine Praktik fortlaufend anpasst und weiterentwickelt (Schäfer 2013). Wie ich zeigen werde, heben Theorieansätze, die sich stärker am Pragmatismus orientieren, diesen Aspekt besonders hervor und beschreiben den wiederholten Vollzug von Praktiken als eine über die Zeit stabilisierte, soziomaterielle Koordination zwischen Praktiker:innen und ihrer Umwelt (Eymard-Duvernay et al. 2011; Thévenot 2011).

Neben Kontinuität produzieren Praktiken Normalität, indem sie Routinen und Gewohnheiten kultivieren und damit, wie etwa Shove et al. (2012)

betonen, Konventionen des Normalen etablieren. Praktiken erschaffen ein Normalerweise, das zugleich Voraussetzung und Effekt des verinnerlichten praktischen Sinns, der inkorporierten Kompetenz, ist, mit der sich routinierte Praktiker:innen in Praktiken involvieren. Normalität ist in praxistheoretischer Perspektive damit nicht als Normsetzung oder Normierung zu verstehen (Reckwitz 2003; Schäfer 2013), sondern als ein Effekt, der sich aus der kontinuierlich-dynamischen Integration von Elementen einer Praktik ergibt: Je stimmiger sich Materialien, Kompetenzen und Bedeutung zueinander in Beziehung setzen, desto mehr Normalität kann eine Praktik schaffen (Shove et al. 2012). Wie ich ausführen werde, betont insbesondere Rahel Jaeggis (2014) Begriff der Lebensformen die praktische Erzeugung von Normalität und, in der Konsequenz, Gewissheit. Lebensformen, so Jaeggi, grundieren Gewohnheit und fundieren damit die Gewissheit, die uns unser alltägliches Leben als routinierte Praktiker:innen bewältigen lässt.

Unberechenbarkeit und Ungewissheit

Wenn Praktiken Gewissheit schaffen, wie entsteht dann Ungewissheit? Wenn Gewissheit durch die stabile Reproduktion von Praktiken entsteht, lässt sich Ungewissheit als ein Effekt der Fragilität von Praktiken erklären. Fragile Praktiken sind Praktiken, deren Reproduktion – mit Schäfer (2013) gesprochen: deren »Iterabilität« – unsicher ist. Sie sind instabil. Doch wie ich im Folgenden ausführe, will ich Ungewissheit weder auf die Instabilität von Praktiken noch auf ihre grundsätzliche Unberechenbarkeit oder gar das Unwissen ihrer Praktiker:innen reduzieren.

Als soziale Gebilde sind Praktiken, wie Reckwitz (2003) herausstellt, gekennzeichnet durch ein Spannungsverhältnis von »Routinisiertheit« und »Unberechenbarkeit«. Einerseits besitzen Praktiken Routinecharakter. Sie zeichnen sich durch Repetitivität aus. Mehr noch, sie gewinnen ihre Identität aus der wiederholten Performance in Raum und Zeit. Doch weil ihre Reproduktion immer auch produktiv ist, sind Praktiken andererseits unvorhersehbar und unkalkulierbar. Sie bleiben damit letztlich unbestimmt und »offen« – »für Misslingen, Neuinterpretation und Konflikthaftigkeit des alltäglichen Vollzugs« (ebd.: 294). Reckwitz (2003: 295 f.) nennt vier Quellen praktischer Unberechenbarkeit: erstens, die unabwendbare Situiertheit, in der sich jede praktische Performance vollzieht; zweitens, die Zukunftsof-

fenheit von Praktiken, deren wiederholter Vollzug den »Bedeutungsgehalt« einer Praktik verschiebt; drittens, die Abhängigkeit einer Praktik von anderen Praktiken; viertens, die heterogene Subjektstruktur der an einer Praktik beteiligten Praktiker:innen, die eine unberechenbare »Eigensinnigkeit« begründet. Gerade diese Offenheit und Veränderlichkeit von Praktiken ist es, die ihr Fortbestehen und ihre Ausbreitung unter immer wieder neuen Bedingungen ermöglicht.

Ausgehend von ihrer grundsätzlichen Unberechenbarkeit beschäftigt sich Schäfer (2013: 41) mit der graduellen Stabilität bzw. Instabilität von Praktiken. Praktiken sind mehr oder weniger instabil, indem sie sich in ihrer Reproduktion mehr oder weniger verschieben und transformieren. Was nun aber die In-/Stabilität einer Praktik ausmache, sei eine empirische Frage (ebd.: 43, 377). Doch woran kann sich die In-/Stabilität einer Praktik empirisch festmachen lassen? Welche Bedingungen hat sie und welche Implikationen? Schäfer (2013: 325 ff.) selbst antwortet auf diese Frage mit einem Hinweis auf die kulturelle »Selbstverständlichkeit und Anschlussfähigkeit« einer Praktik als Bedingung ihrer Reproduktion: »Wiederholt werden können nur Praktiken, […] die kulturell verfügbar sind, die zitierend aufgegriffen werden können, die mit anderen geteilt werden«. Was diese Antwort in den Vordergrund rückt, ist die kulturelle Intelligibilität einer Praktik. Was diese Antwort weniger betrachtet, ist die stimmige Integration der heterogenen Elemente einer Praktik, ihr Passungsverhältnis mit den soziomateriellen Gegebenheiten, unter denen sie sich vollzieht, und den unzähligen anderen Praktiken, zu denen sie in Beziehung steht. Der – immer auch reflexiven – Herstellung dieses Passungsverhältnisses möchte ich in diesem Aufsatz nachgehen.

Dabei möchte ich mit dem Begriff der Ungewissheit die Unbeständigkeit von Praktiken nicht so beschreiben, wie sie sich der soziologischen Beobachter:in darstellt. Stattdessen will ich den analytischen Topos der Unberechenbarkeit praktisch wenden und in einen Begriff übersetzen, der ein Phänomen der Praxis beschreibt. Reckwitz' Unberechenbarkeit ist, genauso wie Schäfers In-/Stabilität, ein *Terminus technicus*. Ungewissheit hingegen ist als ein praktisches Phänomen zu formulieren – als inkorporiert und eingelagert in das Know-how bereits involvierter Praktiker:innen, das es zugleich herausfordert.

So verstanden ist Ungewissheit von Unwissen zu unterscheiden. Ungewissheit ist nicht auf Kognition oder Rationalität zu reduzieren. Auch ist Ungewissheit nicht mit Risiko oder kalkulierender Abwägung gleich-

zusetzen. Ungewissheit ist eine diffuse Empfindung, die von in Praktiken involvierten Praktiker:innen gelebt und gefühlt wird. Sie besitzt eine affektive Qualität, ohne sich einfach positiven oder negativen Gefühlen zuordnen zu lassen (vgl. Reckwitz 2016). Ungewissheit kann unangenehm sein oder aufregend. Sie entsteht, wenn Gewohntes Risse bekommt, Gewohnheiten nicht mehr greifen und gleichsam abrutschen. Ungewissheit unterbricht, wie Dewey (1983 [1922]) herausstellt, den gewohnten Gang der Dinge und ist damit Voraussetzung für Kreativität (Joas 1992). Das Interesse an Ungewissheit in diesem Sinne wird der programmatischen Forderung nach einer Dezentrierung des Menschlichen schwerlich gerecht. Die umrissene Ungewissheit begegnet wohl eher Menschen, weniger den Dingen. Trotzdem möchte ich Theorien sozialer Praktiken stärker für Ungewissheit sensibilisieren. Das ist nötig, wenn Praxistheorien, etwa wie von Shove und Spurling (2013) vorgeschlagen, tiefgreifende sozial-ökologische Transformationen anleiten sollen. Solche Transformationen, steht zu vermuten, sind ohne Ungewissheit nicht zu haben.

Gewohnheit und Irritation

Praxistheoretische Ansätze erklären, wie Gewissheit entsteht und wie voraussetzungsreich sie ist. Die analytische Leistung der pragmatistischen Idee von Gewohnheit und ihrer Störung ist es hingegen, Ungewissheit und ihre Bearbeitung im praktischen Vollzug zu situieren. Wie praxistheoretische sind auch pragmatistische Theorieansätze kein geschlossenes Theoriegebäude. Ohne Praxistheorien und Pragmatismus in eins zu setzen, ist doch zu beobachten, dass beide sich immer wieder gegenseitig befruchten und herausfordern (Brand 2011: 188; Dietz et al. 2017). Zum einen besteht zwischen einigen *theories of practice* und den Ideen des Pragmatismus eine greifbare Resonanz (etwa Pickering 1993). Zum anderen lassen sich die hier dargelegten neopragmatistischen Ansätze von Jaeggi und Thévenot als praxistheoretische Beiträge verstehen. Beide teilen eine Reihe von analytischen Motiven, zum Beispiel die Hinwendung zu *situatedness* und *embodiment*, verbunden mit einer Ablehnung einer cartesianischen Trennung von Körper und Geist, und das Hervorheben regelmäßigen Verhaltens gegenüber Einzelhandlungen. So werden pragmatistische Denkfiguren bei der Ausarbeitung und Diskussion praxistheoretischer Ansätze immer wie-

der herangezogen, entweder als wichtige Vorarbeiten oder als theoretisch anverwandte Sparringspartner (Guggenheim 2012; Bogusz 2013).

Die pragmatistische Grundidee, die für die Betrachtung von Ungewissheit wegweisend sein kann, ist die Vorstellung eines Wechselspiels, einer gegenseitigen Bedingung von Gewohnheit und ihrer Irritation. Gewohnheiten eines Organismus müssen sich irritieren lassen; Irritationen werden überhaupt erst zu solchen in Bezug auf Gewohnheiten. Ihr Wechselspiel initiiert einen beständigen Anpassungsprozess von Gewohnheit an die veränderlichen Gegebenheiten der Umwelt, in der ein Organismus zurechtkommen muss. Um sich anzupassen, muss sich Gewohnheit immer wieder von Neuem justieren und stabilisieren. »Life is interruptions and recoveries«, schreibt Dewey (1983 [1922]: 125), oder wie Hans Joas (1992: 196) es ausdrückt: »Handeln wird ständig mit unerwarteten Widerfahrnissen konfrontiert«. Diese Konfrontationen sind unterschiedlich disruptiv und verteilen sich in unvorhersehbarer Weise über die Zeit. »Normally«, versichert Dewey (1983 [1922]: 125) uns, »the environment remains sufficiently in harmony with the body of organized activities to sustain most of them in active function«.

Gewohnheiten (*habits*) sind eingeübte, repetitive kognitiv-motorische Verhaltensmuster: »Habits as organized activities are secondary and acquired, not native and original« (ebd.: 65). Ohne Gewohnheit, so Dewey (ebd.: 126), »there is only […] confused hesitation«. Gewohnheiten seien Ausdruck der Anpassung eines Organismus an die Umwelt und weniger als *Aktion* eines Organismus, sondern eher als *Inter*aktion zwischen Organismus und Umwelt oder gar »trans-action« zu verstehen (Dewey, zit. nach Jung 2010: 148). In ihrer Ausführung zeichnen sich Gewohnheiten durch Wiederholung und Regelmäßigkeit aus. Sie sind effizient, weil sie restriktiv sind: »Habits are […] blinders that confine the eyes of the mind to the road« (Dewey 1983 [1922]: 121). Diese Restriktion ermöglicht die beständige Verfeinerung von Know-how, von praktischen *skills*, die die Ausführung von Gewohnheiten zugleich voraussetzt und kultiviert. Jedoch sind Gewohnheiten gerade keine »machine-like repetition« (ebd.: 126). Dumpfes Routinehandeln versteht Dewey als eine Degeneration. Effektive Gewohnheiten sind, in unterschiedlichem Maße, von einer inkorporierten Reflexivität durchdrungen. Doch diese habituelle Reflexivität hat enge Grenzen: »Habit as such is too definitely adapted to an environment to survey or analyze it« (ebd.: 124).

Irritationen unterbrechen Gewohnheiten. Sie stören ihren Vollzug. Das ist wichtig, wie Dewey hervorhebt, um eine Degeneration von Gewohnheit in bloßes Routinehandeln zu verhindern. Reibungslose Routine – »frictionless action« oder »effortless smooth activity endlessly maintained« (ebd.: 123) – kann ihm weder handlungstheoretisch noch epistemisch als Ideal gelten. Die dynamische Anpassung eines Organismus an seine Umwelt braucht Irritationen, die sich in transformative Aktivität übersetzen lassen:

»[A] novel factor in the surroundings releases some impulse which tends to initiate a different and incompatible activity, to bring about a redistribution of the elements of organized activity between those that have been respectively central and subsidiary.« (ebd.: 125)

Die Übersetzung von Irritation in veränderte Gewohnheit ist kein Automatismus. Irritationen können Gewohnheiten so stören, dass ein hohes Maß an Reflexivität notwendig ist, um sie zu überwinden. Solche Irritationen sind für Gewohnheiten bestenfalls nicht nur eine Störung, sondern werden zu einem »Problem«. Mit dem Problembegriff schlägt Dewey eine analytische Perspektive vor, die die Disruptivität von Irritationen differenzieren kann und die Rolle von Reflexivität stärker hervorhebt. Indem er das Moment der »Problemdefinition« einführt, argumentiert Joas (1992: 193), geht Dewey »nicht von einem einfachen Zusammenprall zwischen Handlungsgewohnheiten und Wirklichkeit« aus, »sondern vielmehr von einer diffus problematischen Qualität einer Handlungssituation im Ganzen, die erst vom Handelnden als überhaupt problematisch anerkannt werden muß«. Das Problematisieren, noch vor dem Problemlösen, ist ein erster Schritt, um jene Ungewissheit zu bearbeiten, die entsteht, wenn etablierte Gewohnheiten – Praktiken – nicht mehr greifen und Irritationen nicht routiniert verarbeitet werden können.

Um einen praktischen Begriff von Ungewissheit zu entwickeln und zu diskutieren, greife ich im Folgenden auf zwei sozialtheoretische Ansätze zurück – den Ansatz der »Lebensform«, wie ihn die Philosophin Rahel Jaeggi ausgearbeitet hat, und den Ansatz einer Soziologie der Kritik bzw. der Konventionen, wie er vor allem von einer Gruppe französischer Soziolog:innen und Sozialphilosoph:innen entwickelt wurde (Potthast 2001; Diaz-Bone 2009; Eymard-Duvernay 2011; Boltanski/Thévenot 2014). Beide Ansätze verarbeiten Ideen des amerikanischen Pragmatismus und lassen sich neopragmatistisch nennen. Ihre theoretische Einordnung ist eine Frage der Akzentuierung und sollte nicht von den vielfältigen Bezügen ablenken, die zwi-

schen Pragmatismus und Praxistheorien bestehen. Beide lassen sich, wie ich zeigen werde, als Beitrag zu jüngeren *theories of practice* verstehen.

Sowohl Jaeggis Ausführungen zu Lebensformen als auch die Soziologie der Konventionen bzw. der Kritik nehmen das Motiv der Irritation auf. Für beide ist das Wechselspiel zwischen praktischer Stabilisierung und Adjustierung, zwischen Normalität und Gewohnheit und ihrer Störung zentral. Beide Ansätze betrachten dieses Wechselspiel als ein Phänomen der Reproduktion sozialer Praktiken, die miteinander zu heterogenen Praxiskomplexen verwoben sind. Sie unterscheiden sich aber darin, auf welche Komplexe sie sich konzentrieren und wie sie diese analytisch umreißen. Wie Reckwitz (2003: 295) bemerkt, lassen sich Komplexe von Praktiken auf zwei Weisen konturieren: Zum einen abgegrenzt als »soziale Felder«, »in denen Praktiken der Sache nach zusammenhängen und aufeinander abgestimmt sind«. Zum anderen lassen sich Praktiken als Lebensformen clustern, die die spezifischen lebensweltlichen Verhältnisse beteiligter Praktiker:innen in umfassender Weise grundieren. Jaeggi wählt letzteren Zugang. Die von der Soziologie der Konventionen bzw. der Kritik vorgeschlagenen »Formen des Engagements« (Thévenot 2011) grenzen hingegen Regime von Praktiken ab, die sich ähnlich wie soziale Felder über ganz unterschiedliche lebensweltliche Verhältnisse hinweg reproduzieren. Beide – Lebensformen wie Formen des Engagements – müssen sich in je eigener Art und Weise irritieren lassen.

Lebensformen und ihr Problemlösen

Im Anschluss an Dewey und den amerikanischen Pragmatismus begreift Jaeggi (2014: 216) Lebensformen als »die sozialen Strukturen des menschlichen praktischen Weltverhältnisses«. Wenn Jaeggi über Lebensformen nachdenkt, tut sie das aus dezidiert philosophischem Interesse an den Möglichkeiten der Kritik von Lebensformen. Im Unterschied dazu sehe ich meine Aufgabe darin, Lebensformen auf Momente von Un-/Gewissheit hin zu untersuchen. Diese Aufgabe liegt nahe, weil Lebensformen grundlegende Selbstverständlichkeiten schaffen. Sie haben, wie Jaeggi (ebd.: 78) schreibt, »gewohnheitsmäßigen Charakter« – »man lebt in einer Lebensform als einer vorgängigen und gebahnten Struktur« (wenngleich »man diese durch die eigene Praxis zugleich schafft«). Was also mit dem Begriff der Lebensform auf dem Spiel steht, ist jene basale Gewissheit, die unser praktisches

Weltverhältnis und unsere kollektive Fähigkeit betrifft, uns in dieser Welt zurechtzufinden.

Lebensformen, argumentiert Jaeggi (ebd.: 252), »verkörpern« sich in Praktiken. Es ist die Verwobenheit von Praktiken, die sich in Lebensformen ausdrückt: »Praktiken sind [...] vernetzt mit vielfältigen anderen Praktiken und Einstellungen, in deren Zusammenhang sie ihre spezifische Funktion und Bedeutung erst gewinnen«, schreibt Jaeggi. Lebensformen sind träge, auf Dauer angelegte und »komplex strukturierte Bündel (oder Ensembles) sozialer Praktiken, die darauf gerichtet sind, Probleme zu lösen« (ebd.: 58). Im Rückgriff auch auf die *theories of practice* und beispielsweise Schatzki (1996) betont Jaeggi (ebd.: 96), dass Praktiken in Tätigkeiten bestehen, die »wiederholt und gewohnheitsmäßig« sind. Zudem charakterisiert Jaeggi (ebd.: 100) Praktiken als »regelgeleitet« und zweckorientiert: Sie »setzen und haben Zwecke«, wobei eine Praktik mehrere Zwecke verfolgen kann und diese weder explizit noch objektiv feststellbar oder subjektiv gemeint sein müssen. Praktiken sind so auf etwas *gerichtet*, sie haben ein Ziel (oder eine Funktion, wie ich unten ausführen werde) und erzeugen einen normativen Druck.

Jaeggi nennt den Kapitalismus eine Lebensform, ebenso die Vermarktlichung bzw. Kommodifizierung weiter Lebensbereiche, die bürgerliche Kleinfamilie und das Urbane. Automobilität kann als Lebensform betrachtet werden. Lebensformen sind ein skalierbares Konzept. Sie können größer oder kleiner sein. Auch eine »nachhaltige Lebensführung« (Neckel 2021) kann eine Lebensform sein – vorausgesetzt, sie bietet jenen umfassenden Interpretations- und Funktionszusammenhang, der Lebensformen auszeichnet. Einzelne Praktiken oder Cluster von Praktiken (Recycling, Mülltrennung, Carsharing) sind keine Lebensformen, auch wenn sie für bestimmte Lebensweisen grundlegend sein mögen. Wichtig ist zu verstehen, dass es Jaeggi (2014: 24) mit dem Begriff der Lebensformen um den »intrinsische[n] Sinn derjenigen Praktiken, in denen unser (gemeinsames) Leben Gestalt annimmt« geht. Es geht um »die qualitativ unterschiedlichen Weisen des Umgangs mit uns und den Dingen, die wir schätzen« (ebd.). Lebensformen »umfassen Einstellungen und habitualisierte Verhaltensweisen mit normativem Charakter, die die kollektive Lebensführung betreffen« (ebd.: 77). Lebensformen können, argumentiert Jaeggi, so umfassend und tiefgreifend kollektive Lebensführung bestimmen, weil sich ihre Normativität nicht in Verboten oder Regelungen artikuliert, sondern in sozialen

Praktiken eingelagert ist und sich als Druck des Gewohnheitsmäßigen äußert.

Lebensformen mögen träge sein, doch auch sie sind fragil. Ihre Kontinuität hängt von der Reproduktion jener soziomateriellen Praktiken ab, die sie ausmachen. Diese Praktiken müssen sich in einem »Interpretations- und Funktionszusammenhang« (ebd.: 110) verstehen lassen, der mitunter umstritten ist: Was ist ein nachhaltiges Leben – kann Carsharing dazugehören? Zudem sind Lebensformen häufig auf Formen der Institutionalisierung, etwa der Gesetzgebung, angewiesen, die sie nicht völlig autonom hervorbringen können. Sowohl gesellschaftliche Kontroversen (zum Beispiel darüber, was ein nachhaltiges Leben ist) als auch institutionelle Veränderungen (zum Beispiel die Abschaffung bestimmter Steuervorteile für Pendler:innen) können eine Lebensform beschädigen, zerfasern oder aushöhlen. Lebensformen können verloren gehen. Jaeggi (ebd.: 229 ff.) hebt nun allerdings hervor, dass der Verlust von Lebensformen nicht als ein Scheitern an äußeren – materiellen, kulturellen, institutionellen – Bedingungen zu begreifen ist, sondern als ein Scheitern am eigenen Problemlösungsanspruch.

Jaeggi schließt hier an den Pragmatismus und insbesondere Deweys Ausführungen zum »Problematischwerden einer Situation« (ebd: 210) an. Um problematisch zu werden, muss eine Situation zum Problem gemacht werden. Dies geschieht dann, wenn sie Gewohnheiten irritiert und die Irritation des Gewohnten die reflexive Rahmung einer Situation »als Problem« nach sich zieht. Jaeggi unterscheidet »zwischen zwei ›Aggregatzuständen‹ dessen, was hier Problem heißen soll«:

»Probleme stellen sich zunächst als praktische, krisenhafte Verwerfungen dar – ein Stocken im Handlungsvollzug, das Zusammenbrechen einer Interpretation –, ohne dass sie dabei bereits die bestimmte Gestalt dessen, was wir später als ›Problem‹ identifiziert haben werden, angenommen haben. Das noch unbestimmte Problem, mit dem wir zunächst konfrontiert sind, ist also nicht dasselbe wie das, das wir […] schließlich als konkretes Problem identifizieren werden.« (ebd.: 213)

Diese Verwerfungen erzeugen Momente der Ungewissheit. Sie stellen zugleich Veränderungsimpulse dar. Sie sind, schreibt Jaeggi (ebd.: 130) in pragmatistischer Tradition, »eher die Regel als Ausnahme« und dienen dem »Aushandeln und Adjustieren«, das unabdingbar für die »Etablierung und Aufrechterhaltung« jener praktischen Zusammenhänge ist, die als Lebensformen gelten können. Jaeggi (ebd.: 252) spitzt diesen Punkt noch zu und argumentiert, dass Lebensformen sich in der »Auseinandersetzung mit ›aus

der Welt kommenden‹ Aufgaben« oder Problemen herausbilden. Lebensformen sind nicht strikt selbst-referenziell; sie besitzen einen *funktionalen* Welt- und Sachbezug. Folglich können sie an ihrem »guten Funktionieren« gemessen werden. Das heißt, Lebensformen begründen sich ethisch-funktional mit Blick auf ihr »Gutsein« für »die Erhaltung oder Etablierung einer bestimmten Praxis« (ebd.: 165). Dabei jedoch lässt sich ihre Güte, argumentiert Jaeggi, nur anhand der Interpretationsmaßstäbe bestimmen, die eine Lebensform selbst kultiviert.

Um ihrer Funktion zu entsprechen und »gut« zu funktionieren, müssen Lebensformen mit Irritationen umgehen und »Probleme lösen«. Ihr »Problemlösungsanspruch« ist für Lebensformen konstitutiv; an ihm können sie scheitern. Eine Lebensform gelingt, wenn Probleme wie Lösungen sich in den Horizont ihres Interpretations- und Funktionszusammenhangs einfügen lassen. Schafft eine Lebensform das nicht, kann sie Probleme nicht so rahmen, dass Problemlösungen ihr gutes Funktionieren absichern – dann wird sie obsolet. Sie ist dann nicht lebbar oder »unbewohnbar« (ebd.: 228). Die Ursachen des Scheiterns am eigenen Problemlösungsanspruch können vielfältig sein. Krisenhafte Verwerfungen mögen als Problem nicht erkennbar, interpretierbar oder in handhabbarer Weise definierbar sein. Sie mögen negiert werden, um Momente der Ungewissheit zu minimieren und eine (falsche) Gewissheit zu erzeugen. Weil die Frage, ob eine Lebensform tatsächlich scheitert, sich im Prozess des Scheiterns noch gar nicht beantworten lässt, ist die schleichende Erosion von Lebensformen mit existenzieller Ungewissheit verbunden – einer Ungewissheit, die über das, was Dewey als Momente der Störung oder der Irritation beschreibt, deutlich hinausgeht. Das Verständnis erodierender Lebensförmigkeit verlangt eine Analyse, die Ungewissheit ihrer Tiefe nach graduieren kann und die den Impuls, noch jede Irritation als generativ zu betrachten, zurückstellt.

Mit dem Begriff der Lebensform erschließen sich größere praktische Zusammenhänge. Es eröffnet sich eine Perspektive auf Ungewissheit, die über eine pragmatistische Sensibilität für die situative Irritation von Gewohnheit hinausgeht und gesellschaftliche Transformationsprozesse in den Blick nehmen will. In ihren Ausführungen stellt Jaeggi darauf ab, dass das Bestehen einer Lebensform von ihrer Fähigkeit abhängt, auf fruchtbare Weise zu problematisieren. Zu untersuchen wäre beispielsweise, ob und wie Lebensformen, die sich selbst als nachhaltig oder traditionell verstehen, die Covid-Pandemie ihrem eigenen Problemlösungsanspruch entsprechend rahmen konnten. Nicht jedes Problem, macht Jaeggi deutlich, beschädigt die Gewissheit,

die eine Lebensform bietet. Ungewissheit entsteht dann, wenn es einer Lebensform nicht gelingt, einen griffigen Problembezug herzustellen. Diese Einsicht lässt verschiedene Anschlussfragen ableiten: Wieviel Irritation halten unterschiedliche Lebensformen aus? Wenn Lebensformen ihre Problemlösungskompetenz kultivieren, wie feinjustieren sie dabei ihre Irritabilität? Und wie kann ihre praktische Problemlösungskompetenz als genuin sozio-*materiell* beobachtet werden?

Die Materialität von Praktiken gerät in Jaeggis Perspektive in den Hintergrund, wenn sie die für Lebensformen konstitutive Herausforderung der Problematisierung als ein vornehmlich kritisch-reflexives Unterfangen beschreibt. Zudem ließe sich Jaeggis Entwurf ein gewisser Holismus unterstellen. Die von ihr charakterisierten Lebensformen scheinen aus einem Guss zu sein. Wenig sagt sie über die Spannungen, Brüche und Reibungen *in* und *zwischen* Lebensformen. Offen bleibt darüber hinaus die Frage, wo und wie sich Ungewissheit und Kritik *von* und *in* Lebensformen artikulieren. Zwar betont Jaeggi die Alltäglichkeit von Lebensformen, ihre Kritik aber, so scheint es, ist einem besonderen diskursivem Raum vorbehalten. Die Frage nach der praktischen Situiertheit von Ungewissheit und Kritik lässt die von Jaeggi dargelegte Perspektive weitestgehend offen.

Formen des Engagements

Um Ungewissheit stärker im praktischen Geschehen zu situieren und zu nuancieren, will ich daher »Formen des Engagements« heranziehen – eine neopragmatistische Analyseperspektive, die wesentlich von Laurent Thévenot (2011) erarbeitet wurde. Diese Perspektive hat insofern eine große Affinität zu den *theories of practice*, als dass sie Einzelhandlungen dezentriert und an die Stelle eines starken Handlungs- und Akteursbegriffs den des Engagements oder »Engagiert-Seins« setzt, welcher auch stark passivische Formen des Involviertseins berücksichtigt. Mit dem Begriff des Engagements lassen sich die Bedingungen herausarbeiten, unter denen (intentionales) Handeln möglich ist – Handeln ist in dieser Perspektive eine bestimmte Form des Person-Welt-Verhältnisses. Darüber hinaus betont die neopragmatistische Soziologie der Kritik den graduierten Routinecharakter wiederholt zu vollziehender Gewohnheiten, insbesondere bei einem Engagiert-Sein, das sich auf den persönlichen Nahbereich bezieht (Eymard-Duvernay et al. 2011: 222).

Ausgangspunkt ist auch hier, wieder in Anlehnung an Dewey und den amerikanischen Pragmatismus, die Notwendigkeit der Anpassung zwischen Organismus und Umwelt – nun gewendet als ein Koordinationsproblem (Eymard-Duvernay et al. 2011). Bei der Koordination von Person und Umwelt steht der »Bezug zur Welt« auf dem Spiel, der sich in der Art und Weise des »Engagiert- bzw. Involviertsein« einer Person ausdrückt (Thévenot 2011: 231). Es geht dabei, wie Nicolas Dodier (2011: 70) schreibt, um »Formen der Abstimmung von Personen untereinander oder mit ihrer Umgebung«. Diese Formen stützen sich auf geteilte Gesichtspunkte und Maßstäbe bzw. Konventionen. Zu untersuchen gilt es, mit welchem praktischen Aufwand und mit welchem Erfolg Konventionen aufgerufen, angebracht und gepflegt werden und wie dabei an einem Passungsverhältnis von Konvention und Situation, Maßstab und Gegebenheit, Gesichtspunkt und dem lokalen soziomateriellen Arrangement von Menschen und Dingen gearbeitet wird.

Auch der neopragmatistischen Soziologie gilt die Koordination zwischen Person und Umwelt als unsicher und auch hier ist Ungewissheit zunächst *business as usual*. Denn jede alltägliche Koordination kann scheitern und ist »in dem Maße ungewiss, als sie heterogene Akteure ins Spiel bringt, einen zeitlichen Ablauf hat und auf [etwas] abzielt, das nie gänzlich vordefiniert ist« (Eymard-Duvernay et al. 2011: 211). Es geht darum zu beobachten, wie Beteiligte ihre Ungewissheit in der Koordination mit anderen Personen und Dingen im Rückgriff auf Formen des Engagements einhegen und sich absichern können. Es besteht immer, so Thévenot (2011: 231), eine »Abhängigkeit von der Welt, wobei die Person sich um diese kümmert und bestrebt ist, mittels geeigneter Bürgschaften sich deren positive Wirkungen zu sichern«. Das Engagement einer Person stellt demnach darauf ab, diese unabwendbare Abhängigkeit in eine Handlungs- bzw. Wirkmächtigkeit zu übersetzen.

Wenn Koordinationsbemühungen stocken, kommt es zu »kritischen Momenten« (Boltanski/Thévenot 2011: 43). In diesen Situationen »geschieht etwas Ungewöhnliches« (ebd.). Es kommt zu einer Unterbrechung, etwas läuft falsch, Menschen merken, »dass sie nicht mehr zurechtkommen« und der »Gang der Dinge [kommt] zum Stillstand« (ebd.). In solchen Momenten muss das Weltverhältnis der Beteiligten und das diesem Verhältnis inhärente Koordinationsproblem neu justiert werden. Das gelingt, wenn Beteiligte in einem doppelten Sinne »feststellen«, was falsch läuft (ebd.) – indem sie kritisch-reflexiv prüfen, worum es geht (oder gehen sollte), und versuchen, ihre Welt so »festzuzurren«, dass ein Passungsverhältnis zwischen der Welt und ihrem In-der-Welt-Sein besteht.

Nun schlägt Thévenot (2006, 2011) die Unterscheidung verschiedener Formen des In-der-Welt-Seins, verschiedener »Regime des Engagements« vor: das Engagement im Vertrauten, das Regime des planenden Handelns und das Regime des rechtfertigbaren Handelns. Jedes dieser Regime ist orientiert an einem spezifischen Gut, das es zu gewährleisten oder verbürgen gilt (Thévenot 2011: 237). Dementsprechend wohnt jedem dieser Regime eine eigene Beurteilungskompetenz inne. Die Frage, was als angemessen gilt, beantwortet sich für jede Form des Engagements auf eine spezifische Art und Weise (ebd.: 232). Jede Form des Engagements stabilisiert das Verhältnis von Welt und In-der-Welt-Sein im Rückgriff auf spezifische »kollektive Evaluationsformen« (Eymard-Duvernay et al. 2011: 209), die, wie ich ausführe, von unterschiedlicher Allgemeinheit, Tragweite und verschiedenem Abstraktionsgrad sind (dazu auch Dodier 2011).

Das Engagement im Vertrauten orientiert sich am Gut der Annehmlichkeit. Als angemessen gilt, was sich in den intimen Umgang mit Menschen und Dingen einpasst. Engagement drückt sich hier als Verbundenheit und Fürsorge aus; die Aneignung von Welt artikuliert sich in einem »tastenden Lernen« (Thévenot 2011: 238), das sich vertraut macht mit den unmittelbaren Umständen des Involviertseins. Was hingegen »aneckt« (ebd.), sich dem Vertrautsein entzieht, fremd und abstrakt bleibt, das irritiert. Insofern als das Engagement im Vertrauten seine eigene Situiertheit – seine Lokalität und Kontingenz – nicht nur reflektiert, sondern geradezu akzentuiert, lassen sich *practices of care* (Mol et al. 2010; dazu auch Block 2020) und der Begriff des (praktisch vollzogenen) *attachment* (Hennion 2017) dieser Form des Engagements zuordnen. »Thinking with attachment«, wie Marianne de Laet et al. (2021) es vorschlagen, kann in dieser Perspektive als ein Engagement verstanden werden, das Vertrautheit sowohl kultiviert als auch problematisiert.

Im Regime des planenden Handelns gründet sich Gewissheit auf das Vermögen, einen Handlungsplan zu entwerfen und umzusetzen. Angemessen ist hier, was als Teil eines Planes erkennbar ist und als rational gelten kann. Was bei dieser Form des Engagements auf dem Spiel steht, ist die Effektivität kalkulierender Intentionalität: Welche Intentionen lassen sich durchsetzen, wie lässt sich Wirklichkeit intentional gestalten? Im Regime des planenden Handelns konstituieren sich beteiligte Menschen als Individuen, die eigene Zwecke verfolgen, Verantwortung übernehmen und autonom handeln können. Ihr Zugriff auf Umwelt ist durch eine gewisse Instrumentalisierung gekennzeichnet, weil die Gegebenheiten der Umwelt in diesem Regime als

verlässliche Mittel – als Bürgen – planenden Handelns in Anspruch genommen werden (Thévenot 2011: 241). Weil planendes Handeln sich durch einen gewissen Abstraktionsgrad auszeichnet und über den unmittelbaren Nahbereich der Handelnden hinaus wirken will, geht es dieser Form des Engagements immer auch darum, sich von den unmittelbaren Umständen des Handelns zu emanzipieren. Irritationspotenzial besitzt dementsprechend das Unplanbare und Unplanmäßige, auch das Unnütze und Unbrauchbare sowie all jene Umstände, die eine Person daran hindern, sich in ihrer Autonomie individuieren zu können.

Von größter Allgemeinheit ist, Thévenot zufolge, das Regime des rechtfertigbaren Handelns. Rechtfertigbares Handeln unterliegt einem Rechtfertigungsimperativ, weil es sich im Öffentlichen engagiert. Dieses Engagement im Öffentlichen orientiert sich, wie Boltanski und Thévenot (2014) darlegen, an verschiedenen Maßstäben des Gemeinwohls. Nur, was dem Gemeinwohl dient, kann sich als genuin öffentlich qualifizieren. Als angemessen gilt in diesem Regime, was gerecht ist – gemessen, beispielsweise, am Maßstab bürgerlicher Gleichheit oder industrieller Effizienz. Koordination im Regime rechtfertigbaren Handelns zeichnet sich durch einen hohen Grad an Generalisierung aus; sie hat eine potenziell hohe Komplexität und Reichweite. Irritiert wird sie durch das, was sich der Verallgemeinerung und der Veröffentlichung widersetzt.

Thévenot (2002) selbst illustriert die Unterschiede, die sich zwischen den Regimen des Engagements zeigen, griffig am Beispiel von Verkehrsplanung und Straßenbau – buchstäblich am Beispiel jener *new roads* also, die Dewey in übertragenem Sinne beschwört. Wie Thévenot zeigt, geht es im Regime rechtfertigbaren Handelns darum, den abstrakten Wert einer bestimmten Straßenführung im Lichte verschiedener allgemeingültiger Maßstäbe (Effizienz, Mobilitätsgerechtigkeit, ökologische Nachhaltigkeit) zu bestimmen (vgl. Wagenknecht 2020). Währenddessen rahmt das Regime planenden Handelns eine mögliche Straßenführung als Voraussetzung für rationales Mobilitätsverhalten. Das Regime des Vertrauten problematisiert eine Straßenführung im Spannungsfeld von Gewohntem und Ungewohntem, bezogen auf unmittelbare, hochgradig »persönliche« Umstände.

Ungewissheit flektiert in allen drei Regimen des Engagements verschieden. Im Regime rechtfertigbaren Handelns macht sich Ungewissheit an der Frage fest, ob sich öffentliche Legitimation sichern lässt, indem ein Maßstab des Gemeinwohls durchgesetzt oder ein tragfähiger Kompromiss zwischen verschiedenen Maßstäben gefunden werden kann. Ungewiss ist hier

das, was sich nicht so abstrahieren und »öffentlich« machen lässt, dass es unter der Maßgabe des Allgemeingültigen und allgemein Guten bewertet werden kann. Im Regime planenden Handelns artikuliert sich Ungewissheit als Unplanbarkeit. Im Regime des Vertrauten entsteht Ungewissheit, wenn sich Irritationen einer fürsorglichen, sorgenden Verarbeitung im Modus von Nähe, Lokalität und Persönlichkeit entziehen.

Zwar besitzt die Soziologie der Kritik eine Affinität für eine strukturalistische Herangehensweise, die mit einer praxistheoretischen Programmatik nicht ohne Weiteres zu vereinbaren ist (Bogusz 2013). Dennoch leisten Thévenots Formen des Engagements einen Beitrag zum Verständnis praktischer Ungewissheit, wenn Formen und Konventionen nicht gesetzt werden, sondern sich der analytische Fokus auf die Praxis und die im praktischen Vollzug kultivierten Relationen von Engagement und Umwelt verschiebt. So kann die Unterscheidung verschiedener Formen des Engagements nicht nur zeigen, wie vielgestaltig sich Irritation in alltäglicher Praxis artikuliert und in welch unterschiedlichen Registern Ungewissheit Gestalt annimmt. Wenn sich die Aufmerksamkeit nicht auf einzelne Regime, sondern auf ihr Zusammenspiel richtet, kann die Unterscheidung eine analytische Perspektive begründen, die Wechsel und Brüche zwischen verschiedenen Formen des Engagements in den Blick nimmt. Wenn etwa Koordinationsbemühungen im Regime des Vertrauten oder des planenden Handelns scheitern, lässt sich in den Modus öffentlicher Kritik wechseln (Boltanski/Thévenot 2011). Doch auch Ungewissheit im Regime rechtfertigbaren Handelns kann durch Engagement im Vertrauten kompensiert werden. (In der Tat lässt sich ja die Literatur zu *care* auch als eine Reaktion darauf lesen, dass *matters of concern* so ambivalent und vielschichtig sind, dass sie unter der Maßgabe einer geteilten Konvention der Rechtfertigung kaum zu handhaben sind (vgl. Mol et al. 2010; Fladvad 2020).)

Ausgehend von einem immer auch reibungsvollen Zusammenspiel verschiedener Regime des Engagements lassen sich für das Verständnis praktischer Ungewissheit verschiedene Hypothesen formulieren: Sozial-ökologische (und andere) Krisen zeigen sich daran, dass die Einhegung von Irritationen in verschiedenen Regimen des Engagements strukturell schwieriger wird – dass Formen des Engagements nicht wie gewohnt greifen, dass neue Anpassungen, neue Problematisierungen, neue Formen der Koordination notwendig werden (Bogusz 2018). Wenn etwa über nachhaltige Lebensführung gestritten wird, dann wird nicht nur Lebensplanung, sondern das intim Vertraute öffentlich verhandelt. Wenn sich Öffentlich-

keiten in der Priorisierung von Klimaschutzmaßnahmen nicht zu einigen vermögen (vgl. Thévenot et al. 2011), könnte das die Möglichkeiten planenden Handelns mindern. Und wenn wir es tatsächlich eher mit einem *global weirding* denn mit einem *global warming* zu tun bekommen, könnte ein Engagement im Vertrauten uns in bislang ungewohnter Weise brüchig werden.

Wieviel Ungewissheit?

Ungewissheit, habe ich argumentiert, lässt sich mit praxistheoretischen und pragmatistischen Theorieentwürfen als praktisches Phänomen erschließen. Praktiken erzeugen Gewissheit. Ungewissheit entsteht dann, wenn die Komponenten einer Praktik nicht mehr wie gewohnt ineinandergreifen. Dann scheinen wir *in einer anderen Welt* zu leben – einer Welt, in der die Kompetenzen, Bedeutungen und Materialien, auf die Praktiken rekurrieren (können), nicht mehr zueinander passen wollen. Dieses Argument habe ich im Rückgriff auf Shove et al. (2012) formuliert. Mit den neopragmatistischen Begriffen der Lebensform und des Engagements habe ich dieses Argument differenziert: Ungewissheit entsteht dann, *wenn unsere Welt Risse bekommt,* d.h. wenn die alltäglichen Lebensformen, die für Menschen Gewissheit erzeugen, an den Rand ihrer Problemlösungskapazität kommen. Alltäglichkeit aber ist nicht homogen; unser alltägliches In-der-Welt-Sein artikuliert sich in verschiedenen Formen des Engagements. Was ungewiss ist und wie sich Ungewissheit bewältigen lässt, berührt damit die Frage, *in welcher Welt,* d.h. in welchem Weltverhältnis, wir den Irritationen und Störungen begegnen, die das soziomaterielle Gewebe, in das Praktiken uns verwickeln, aufzureiben drohen.

Haben wir es in Anbetracht sozial-ökologischer und anderer Krisen mit einer besonderen Ungewissheit zu tun – mit mehr Ungewissheit oder einer Ungewissheit, die tiefer reicht als zuvor? Es handelt sich dabei um empirische Fragen, die im Licht einer veränderlichen Gegenwart immer wieder neu beantwortet werden müssen. Zu vermuten ist, dass sich die Gegebenheiten, auf die sich Lebensformen gründen können, in den nächsten Jahren schnell und umfangreich verändern. So wird die Häufigkeit extremer Wetterereignisse wohl zunehmen; auch unsere Energieversorgung könnte sich grundlegend verändern. Zugleich ist vorausschauendes Handeln

schwierig, wenn sich Veränderungen (noch) nicht unmittelbar als eine Störung des praktischen Vollzugs manifestieren, die adaptives Problemlösen initiiert. Zudem sind Lebensformen zäh und verändern sich üblicherweise nur langsam – auch wenn sie im öffentlichen Diskurs unter Druck geraten und als »nicht-nachhaltig« und »verschwenderisch«, »extraktivistisch« und »ungerecht« kritisiert werden. Aber gerade hier, nämlich im Verhältnis von öffentlicher Kritik und dem, was Thévenot als Engagement im Vertrauten charakterisiert, lassen sich möglicherweise strukturelle Veränderungen erkennen. Wenn über die Lebensführung gestritten wird (Neckel 2021), dann ist das Private offenbar wieder politisch. Wenn Privates politisiert wird, könnte das Vertraute so unter Druck geraten, dass es ungewiss wird. Und wenn das Vertraute und das Öffentliche sich neu zueinander ins Verhältnis setzen, dann könnten sich darin gesellschaftliche Transformationstendenzen ausdrücken.

Transformation ist für praxistheoretische und pragmatistische Theorieansätze, salopp formuliert, kein Problem. Die Frage, ob diese Theorieansätze dazu tendieren, »dem Sozialen eine Statik zu unterstellen und dessen dynamische Tendenzen auszublenden« (Schäfer 2013: 11), kann verneint werden. Im Gegenteil, sowohl praxistheoretische als auch pragmatistische Theorieansätze neigen dazu, Irritationen, Störungen und das Zerbrechen jener Verknüpfungen, die die Komponenten einer Praktik integrieren, für generativ zu erklären. Während viele, insbesondere jüngere Praxistheorien hervorheben, dass Praktiken sich immer im Fluss befinden und sich mit jedem wiederholten Vollzug verändern (Schäfer 2013), betonen pragmatistische Ansätze die Notwendigkeit von kontinuierlicher Anpassung. Mit analytischer Nonchalance und, wie eingangs gezeigt, durchaus auch mit Pathos erklären sowohl Dewey, von Dewey inspirierte Ansätze als auch beispielsweise der praxistheoretische Entwurf von Shove et al. (2012) Störungen und Brüche im Vollzug von Praktiken zum *business as usual* – zu praktischer Normalität. Zugespitzt könnte praxistheoretischen und pragmatistischen Theorieansätzen in diesem Sinne die sozialtheoretische Normalisierung des Krisenhaften unterstellt werden. Dabei allerdings würde es sich zunächst nur um ein analytisches Bias handeln. Die empirische Frage, ob und wie sozial-ökologische und andere Krisen eine Normalisierung (oder Dramatisierung) erfahren, wäre mit dieser Zuspitzung noch nicht beantwortet. Immerhin lässt sich mit dem Begriff der Lebensform beschreiben, wann Ungewissheit tiefgreifend ist – nämlich, wenn sie eine Lebensform als solche unterminiert. Mit dem Begriff des Engagements lässt sich zudem heraus-

arbeiten, *wie* und in welchen Formen des In-der-Welt-Seins Ungewissheit tiefgreifend wirkt. Auf diese Weise lässt sich der Verlust von Gewissheit graduieren und nuancieren, ohne weder einem achselzuckenden Normalismus noch einem undifferenzierten Krisendiskurs anheim zu fallen.

»Our task is«, schreibt Donna Haraway (2016: 1), »to make trouble, to stir up potent response to devastating events, as well as to settle troubled waters and rebuild quiet places«. Mit diesem Standpunkt macht sie aus Deweys Pragmatismus einen *call for action*. Sie instrumentalisiert »trouble« in der Gestaltung von sozial-ökologischer Transformation. Ob sozialtheoretische Entwürfe selbst tatsächlich so irritieren können, dass sie transformativ wirken, wird ebenso oft gehofft wie bezweifelt. Zumindest können sie ein Werkzeug der Beobachtung und des Verständnisses von Ungewissheit sein. Wenn aber – denn auch so könnte Haraway gelesen werden – Ungewissheit zur transdisziplinären, über die Wissenschaft hinausreichenden Aufgabe wird und zur Taktik eines sozial-ökologischen Aktivismus, stehen praxistheoretische und pragmatistische Ansätze vor einer weiteren Herausforderung: Sie müssen dann Ungewissheit nicht allein als Element von Krise, Kritik und Transformation begreifen, sondern als überaus ambivalentes Instrument konflikthafter soziomaterieller Auseinandersetzung.

Literatur

Adloff, Frank (2020): »›It's the end of the world as we know it‹: Sozialtheorie, symbiotische Praktiken und Imaginationen im Anthropozän«, in: Frank Adloff/Sighard Neckel (Hg.): *Gesellschaftstheorie im Anthropozän*. Frankfurt a. M./New York: Campus, S. 95–121.

Adloff, Frank/Neckel, Sighard (2020) (Hg.): *Gesellschaftstheorie im Anthropozän*. Frankfurt a. M./New York: Campus.

Block, Katharina (2020): »Sorge im Anthropozän«, in: Frank Adloff/Sighard Neckel (Hg.): *Gesellschaftstheorie im Anthropozän*. Frankfurt a. M./New York: Campus, S. 235–255.

Bogusz, Tanja (2013): »Was heißt Pragmatismus? Boltanski meets Dewey«, in: *Berliner Journal für Soziologie* 23 (3), S. 311–328.

Bogusz, Tanja (2018): *Experimentalismus und Soziologie. Von der Krisen- zur Erfahrungswissenschaft*. Frankfurt a. M./New York: Campus.

Boltanski, Luc/Thévenot, Laurent (2011): »Die Soziologie der kritischen Kompetenzen«, in: Rainer Diaz-Bone (Hg.): *Soziologie der Konventionen. Grundlagen einer pragmatistischen Anthropologie*. Frankfurt a. M./New York: Campus, S. 43–68.

Boltanski, Luc/Thévenot, Laurent (2014): *Über die Rechtfertigung Eine Soziologie der kritischen Urteilskraft*. Hamburg: Hamburger Edition.

Brand, Karl-Werner (2011): »Umweltsoziologie und der praxistheoretische Zugang«, in: Matthis Groß (Hg.): *Handbuch Umweltsoziologie*. Wiesbaden: VS, S. 173–198.

Canavan, Gerry/Hageman, Andrew (2016): »Introduction: Global Weirding«, in: *Paradoxa* 28, S. 7–13.

Dahrendorf, Ralf (2010 [1959]): *Homo Sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der Sozialen Rolle*. Wiesbaden: VS.

de Laet, Marianne/Driessen, Annelieke/Vogel, Else (2021): »Thinking with attachments: Appreciating a generative analytic«, in: *Social Studies of Science* 51 (6), S. 799–819.

Dewey, John (1983 [1922]): »Human Nature and Conduct«, in: Jo Ann Boydston (Hg.): *John Dewey. The Middle Works, 1899–1924, Volume 14: 1922*. Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press.

Diaz-Bone, Rainer (2009): »›Économie des conventions‹«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* Sonderheft 49, S. 176–193.

Dietz, Hella/Nungesser, Frithjof/Pettenkofer, Andreas (2017) (Hg.): *Pragmatismus und Theorien sozialer Praktiken. Vom Nutzen einer Theoriedifferenz*. Frankfurt a. M./New York: Campus.

Dodier, Nicolas (2011): »Konventionen als Stützen der Handlung: Elemente der soziologischen Pragmatik«, in: Rainer Diaz-Bone (Hg.): *Soziologie der Konventionen. Grundlagen einer pragmatistischen Anthropologie*. Frankfurt a. M./New York: Campus, S. 69–97.

Elliott, Rebecca (2018): »The sociology of climate change as a sociology of loss«, in: *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie* 59 (3), S. 301–337.

Eymard-Duvernay, François/Favereau, Olivier/Orléan, André/Salais, Robert/Thévenot, Laurent (2011): »Werte, Koordination und Rationalität: Die Verbindung dreier Themen durch die ›Économie des convention‹«, in: Rainer Diaz-Bone (Hg.): *Soziologie der Konventionen. Grundlagen einer pragmatistischen Anthropologie*. Frankfurt a. M./New York: Campus, S. 203–230.

Fladvad, Benno (2020): »Zur Öffentlichkeit der Dinge: Denkansätze für eine Objekt-orientierte Demokratietheorie im Anthropozän«, in: Frank Adloff/Sighard Neckel (Hg.): *Gesellschaftstheorie im Anthropozän*. Frankfurt a. M./New York: Campus, S. 213–234.

Guggenheim, Michael/Potthast, Jörg (2012): »Symmetrical twins: On the relationship between Actor-Network theory and the sociology of critical capacities«, in: *European Journal of Social Theory* 15 (2), S. 157–178.

Hand, Martin/Shove, Elizabeth/Southerton, Dale (2005): »Explaining Showering: a Discussion of the Material, Conventional, and Temporal Dimensions of Practice«, in: *Sociological Research Online* 10 (2), letzter Zugriff: 04.04.2022, http://www.socresonline.org.uk /10/2/hand.html.

Haraway, Donna (2016): *Staying with the trouble: Making kin in the chthulucene*. Durham: Duke University Press.

Hasenfratz, Martina (2018): »Die Nachhaltigkeit der Dinge. Praktiken, Artefakte, Affekte«, in: Sighard Neckel/Natalia Besedovsky/Moritz Boddenberg/Martina Hasenfratz/

Sarah Miriam Pritz/Timo Wiegand (Hg.): *Die Gesellschaft der Nachhaltigkeit. Umrisse eines Forschungsprogramms*. Bielefeld: transcript, S. 101–121.

Hennion, Antoine (2017): »Attachments, you say? … How a concept collectively emerges in one research group«, in: *Journal of Cultural Economy* 10 (1), S. 112–121.

Hui, Alison/Schatzki, Theodore R./Shove, Elizabeth (2017) (Hg.): *The nexus of practices. Connections, constellations, practitioners*. London/New York: Routledge.

Jaeggi, Rahel (2014): *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp.

Joas, Hans (1992): *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Jung, Matthias (2010): »John Dewey and action«, in: Molly Cochran (Hg.): *The Cambridge Companian to Dewey*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 145–165.

Latour, Bruno (2007): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Neckel, Sighard/Natalia Besedovsky/Moritz Boddenberg/Martina Hasenfratz/

Sarah Miriam Pritz/Timo Wiegand (2018) (Hg.): *Die Gesellschaft der Nachhaltigkeit. Umrisse eines Forschungsprogramms*. Bielefeld: transcript.

Neckel, Sighard (2020): »Scholastische Irrtümer? Rückfragen an das Anthropozän«, in: Frank Adloff, Frank/Sighard Neckel (2020) (Hg.): *Gesellschaftstheorie im Anthropozän*. Frankfurt a. M./New York: Campus, S. 157–168.

Neckel, Sighard (2021): »Der Streit um die Lebensführung. Nachhaltigkeit als sozialer Konflikt«, in: *Mittelweg 36* 29 (6), S. 82–100.

Mol, Annemarie/Moser, Ingunn/ Pols, Jeannette (2010) (Hg.): *Care in practice. On tinkering in clinics, homes and farms*. Bielefeld: transcript.

Ortner, Sherry B. (1984): »Theory in Anthropology since the Sixties«, in: *Comparative Studies in Society and History* 26 (1), S. 126–166.

Pickering, Andrew (1993): »The mangle of practice: Agency and emergence in the sociology of science«, in: *American Journal of Sociology* 99 (3), S. 559–589.

Popitz, Heinrich (2006 [1961]): *Soziale Normen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Potthast, Jörg (2001): »Der Kapitalismus ist kritisierbar. Le nouvel esprit du capitalisme und das Forschungsprogramm der ›Soziologie der Kritik‹«, in: *Berliner Journal für Soziologie* 11 (4), S. 551–562.

Reckwitz, Andreas (2003): »Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (4), S. 282–301.

Reckwitz, Andreas (2016): »Praktiken und ihre Affekte. Zur Affektivität des Sozialen«, in: Ders. (Hg.): *Kreativität und soziale Praxis*. Bielefeld: transcript, S. 97–114.

Reckwitz, Andreas (2017): *Die Gesellschaft der Singularitäten*. Berlin: Suhrkamp.

Rouse, Joseph (2007): »Practice theory«, in: Stephen P. Turner/Mark W. Risjord (Hg.): *Philosophy of anthropology and sociology. Handbook of the philosophy of science 15*. Dordrecht: Elsevier, S. 499–540.

Schäfer, Hilmar (2013): *Die Instabilität der Praxis. Reproduktion und Transformation des Sozialen in der Praxistheorie*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Schäfer, Hilmar (2016): »Praxis als Wiederholung. Das Denken der Iterabilität und seine Konsequenzen für die Methodologie praxeologischer Forschung«, in: Ders. (Hg.): *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Bielefeld: transcript, S. 137–159.

Schatzki, Theodore R. (1996). *Social practices: A Wittgensteinian approach to human activity and the social*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schatzki, Theodore R. (2001): »Practice minded orders«, in: Theodore R. Schatzki/Karin Knorr Cetina/Eike v. Savigny (2001) (Hg.): *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London/New York: Routledge, S. 50–63.

Schatzki, Theodore R. (2016): »Materialität und soziales Leben«, in: Herbert Kalthoff/Torsten Cress/Tobias Röhl (Hg.): *Materialität: Herausforderungen für die Sozial- und Kulturwissenschaften*. Paderborn: Fink, S. 63–88.

Schatzki, Theodore R./Knorr Cetina, Karin/Savigny, Eike v. (2001) (Hg.): *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London/New York: Routledge.

Shove, Elizabeth/Pantzar, Mika/Watson, Matt (2012): *The dynamics of social practice: Everyday life and how it changes*. London: Sage, letzter Zugriff: 04.04.2022, https://dx.doi.org/10.4135/9781446250655.

Shove, Elizabeth/Spurling, Nicola (2013): *Sustainable Practices. Social theory and climate change*. London/New York: Routledge.

Shove, Elizabeth/Trentmann, Frank (2019) (Hg.): *Infrastructures in Practice. The Dynamics of Networked Societies*. London/New York: Routledge.

Steg, Joris (2020): »Was heißt eigentlich Krise?«, in: *Soziologie* 49 (4), S. 423–435.

Suchman, Lucy A. (2007): *Human-Machine Reconfigurations. Plans and Situated Actions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Thévenot, Laurent (2002): »Which road to follow? The moral complexity of an ›equipped humanity‹«, in: John Law/Annemarie Mol (Hg.): *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices*. Durham/London: Duke University Press, S. 53–87.

Thévenot, Lauren (2006): *L'action au pluriel. Sociologie des regimes d'engagement*. Paris: La Découvertes.

Thévenot, Laurent (2011): »Die Person in ihrem vielfachen Engagiertsein«, in: Rainer Diaz-Bone (Hg.): *Soziologie der Konventionen. Grundlagen einer pragmatistischen Anthropologie*. Frankfurt a. M./New York: Campus, S. 231–253.

Thévenot, Laurent/Moody, Michael/Lafaye, Claudette (2011): »Formen der Bewertung von Natur: Argumente und Rechtfertigungsordnungen in französischen und US-amerikanischen Umweltdebatten«, in: Rainer Diaz-Bone (Hg.): *Soziologie der Konventionen. Grundlagen einer pragmatistischen Anthropologie*. Frankfurt a. M./New York: Campus, S. 125–165.

Wagenknecht, Susann (2020): »The moral work of timing mobilities: ›limited insight‹ and truncated worth in municipal traffic management«, in: *Mobilities* 15 (5), S. 694–707.

Nicht zuletzt eine Frage des Gesteins – Überlegungen zur Endlagerung als soziomaterielle Praxis

Christiane Schürkmann

1 Einleitung

Innerhalb weniger Jahrzehnte hat eine Industrie Stoffe produziert, deren Lagerung mit der Zeit zunehmend als sozial-ökologische Herausforderung mit Krisenpotenzial hervorgetreten ist. So geht von eben diesen Stoffen und ihrer Aktivität eine immense Gefahr für menschliches und nicht-menschliches Leben aus – und das für eine unüberschaubare Zeitspanne. Die Rede ist von radioaktiven Stoffen, die als Abfall der Kernindustrie zu isolieren sind, so ihre Wiederverwendung ausgeschlossen ist. Dabei handelt es sich, vereinfacht gesagt, um Materialgemische bestehend aus abgebrannten Brennstäben sowie Kernbrennstoffen aus den Reaktoren. Die Isolation dieser Stoffe durch eine gebaute Infrastruktur für einen Zeitraum, der die Langlebigkeit der einzuschließenden Radionuklide berücksichtigt, schließt den Umgang mit Unbestimmtheit und Ungewissheit und damit potenzielle Krisenszenarien ein – so liegt die Halbwertszeit von Plutonium 239 beispielsweise bei etwa 24.000 Jahren. Das Vorhaben der Endlagerung radioaktiver Abfallstoffe basiert nicht zuletzt auf dem langfristig zu verhindernden Krisenszenario der Kontamination von Menschen und Umwelt durch künstlich erzeugte Radioaktivität.

Versuchte die »Risikogesellschaft« (Beck 1986) solchen Krisen noch verstärkt mit Praktiken der Risikokalkulation zu begegnen, strebt die sich gegenwärtig entwickelnde »Gesellschaft der Nachhaltigkeit« (Neckel et al. 2018) einen alternativen Umgang mit sozial-ökologischen Herausforderungen an: Die Grenzen der Berechenbarkeit von Zukunft werden zunehmend in Großprojekten mit transformativem Potenzial reflexiv einbezogen – so auch in die Suche nach einem Endlager für die bis zum geplanten Ausstieg der Bundesrepublik Deutschland aus der Kernkraft im Jahr 2022 angefalle-

nen radioaktiven Abfälle. Der Umgang mit Ungewissheit wird dabei in die Konzeption von Endlagern sowie in die Etablierung politisch-rechtlicher Verfahren übersetzt. Folglich impliziert nicht allein die bauliche Dimension Ungewissheiten, die für die Standortsuche eine Rolle spielen, auch die Frage der Legitimation und Zustimmung der involvierten Menschen bzw. »der Gesellschaft« zum Bau eines Endlagers an einem bestimmten Standort bleibt hierzulande eine unsichere und ungewisse Angelegenheit. Im Wissen um solche Ungewissheiten mit Blick auf die Zustimmung der Bevölkerung unterliegt die Standortsuche in Deutschland einem gesetzlich regulierten Pfad im Rahmen des Standortauswahlgesetzes (StandAG). Dieses schreibt unter anderem vor, dass die Endlagerung[1] der hoch radioaktiven Abfallstoffe in »tiefen geologischen Formationen in einem für diese Zwecke errichteten Endlagerbergwerk mit dem Ziel des endgültigen Verschlusses erfolgen« (StandAG § 1 Abs. 4) soll. An ein solches geologisch und geotechnisch konzipiertes Endlager wird zudem die gesetzlich formulierte Anforderung gerichtet, dass dieses seiner Schutzfunktion für nicht weniger als eine Million Jahre (StandAG § 1 Abs. 2) nachzukommen hat – eine Zeitspanne, die aus heutiger Sicht auf eine ferne Zukunft inklusive all ihrer Unbestimmbarkeiten, Ungewissheiten und Unvorhersehbarkeiten verweist. Auch existiert weltweit noch kein einziges Endlager für hoch radioaktive Abfallstoffe, das sich längerfristig bewährt hat, sodass dem Bau von Endlagern per se Pioniercharakter zugeschrieben werden kann.

Das Vorhaben der Endlagerung geht hiernach einher mit einem permanent mitlaufenden und daher »normalen« (Perrow 1999) Krisenszenario, welches darin besteht, dass hochgradig schädliche Radionuklide potenziell in einer höheren Dosis als erwartet bzw. in »unkontrollierter« Weise austreten könnten. Der Aufsatz verfolgt das Ziel, die Endlagerung radioaktiven Abfalls am Fall Deutschlands als soziomaterielle Praxis anzudenken bzw. als eine Praxis,[2] in welcher Gesellschaft, Technik und insbesondere Na-

---

1 Als »Endlagerung« wird laut StandAG § 2 Punkt 1 »die Einlagerung radioaktiver Abfälle in eine Anlage des Bundes nach § 9a Absatz 3 Satz 1 des Atomgesetzes (Endlager) [definiert, d.V.], wobei eine langfristige Rückholung der Abfälle nicht beabsichtigt ist«.

2 Der Aufsatz schließt an einen breiten Praxisbegriff an, der Praxis zunächst grundlegend als soziomaterielles Tun im Sinne eines Zusammenspiels menschlicher Aktion und materieller Aktivität fokussiert und seine theoretische Inspiration und Einbettung damit unter anderem in Ansätzen der Akteur-Netzwerk-Theorie (z. B. Callon 2006; Latour 2017), praxistheoretisch orientierten Positionen der Wissenschafts- und Techniksoziologie (z. B. Knorr Cetina 1999; Rammert 2016) sowie umweltsoziologischen Zugängen (Brand 2011) findet, die sodann weitergehend mit neo-

tur *kollaborieren*, um eben diesem Krisenszenario entgegenzuwirken. Der Begriff der Kollaboration wird für dieses Anliegen dem der Kooperation oder des Kollektivs vorgezogen, da sich mit ihm in Hinblick auf Verwendungskontexte von Krieg und Kampf doch eine gewisse Gezwungenheit und Notwendigkeit assoziieren lässt und er somit einer soziomateriellen Perspektive auf den Umgang mit nuklearen Abfallstoffen zur Inspiration werden kann: Menschen und Stoffe agieren und reagieren angesichts eines drohenden Gefahren- und Krisenszenarios, dessen Verhinderung von der Hoffnung geprägt ist, durch den Einbezug von tiefen geologischen Formationen »bestmögliche Sicherheit« (StandAG § 1, Abs. 2) zu erwirken. Für die geplante Endlagerung heißt dies: Die ionisierende Strahlung der Brennstäbe und Kernbrennstoffe soll durch ein Bauwerk zurückgehalten werden, in dem Materialien – etwa Ton, Salz oder kristallines Gestein sowie Bentonit und gegebenenfalls Zement – zum Einsatz kommen sollen. Hiernach sind es besonders Materialien, die die Aufgabe der Isolation der Radionuklide dauerhaft übernehmen sollen. Auch wenn dem Endlager im Wissen um ein sich zukünftig veränderndes Wissen im Umgang mit radioaktiven Stoffen die Möglichkeit eingebaut werden soll, die Stoffe »für die Dauer der Betriebsphase des Endlagers« zurückzuholen sowie diese »für 500 Jahre nach dem geplanten Verschluss des Endlagers« (StandAG § 1 Abs. 4) zu bergen, soll nach dieser Zeit die Endlagerung durch die eingesetzten und in dieses Projekt eingespannten Materialien fortgesetzt werden, ohne dass Menschen weiter eingreifen.

Der Umgang mit radioaktiven Abfällen und damit auch der notwendige Bau eines Endlagers wurde in Deutschland zunächst mit Blick auf die Standortbestimmung mitunter auf ein politisch durchzusetzendes und vorrangig technisch zu lösendes Problem reduziert, was enorme Konflikte in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts nach sich zog (Radkau/Hahn 2013; Müller/Voges 2016). Geprägt war diese Sichtweise von Berufungen auf Sachzwänge und Vorstellungen technischer Kontrolle und Beherrschbarkeit. Nicht zuletzt in Anbetracht des enormen Widerstandes aus der

materialistischen Theorien (Barad 2012) und insbesondere mit empirischen Einsichten im Feld der naturwissenschaftlichen Endlagerforschung ins Gespräch gebracht werden. Dabei geht es weniger darum, den Praxisbegriff selbst in den Fokus der Analyse zu stellen. Vielmehr dienen die verschiedenen Ansätze als analytischer Werkzeugkasten, um *mit* ihnen und nicht an ihnen qualitativ-empirisch zu arbeiten mit dem Ziel, gegenstandsbezogene konzeptionelle Überlegungen zu entwickeln.

Bevölkerung gegen den in den neunzehnhundertsiebziger Jahren politisch auserkorenen und heute verworfenen Standort Gorleben, verbunden mit einer in dieser Zeit erstarkten Antiatomkraftbewegung, wird im Bereich der sozialwissenschaftlichen Endlagerforschung für das gegenwärtige Standortauswahlverfahren und dessen Umsetzung eine »soziotechnische« Sichtweise gefordert, um dem Komplex Endlagerung auch vor dem Hintergrund einer notwendigen gesellschaftlichen Legitimation gerecht(er) zu werden. Eine solche Perspektive zielt aus Sicht der Governance-Forschung vor allem darauf ab, bei verschiedenen Stakeholdern Akzeptanz zu schaffen für ein weder allein durch die Natur- und Ingenieurswissenschaften, noch allein durch die Politik lösbares Problem. Die daraus resultierende Forderung besteht in einer starken Öffentlichkeitsbeteiligung (Brunnengräber 2016: 23). Auch in der Technikfolgeabschätzung wird die Endlagerung mittlerweile als »sozio-technische Herausforderung« (Landström/Bergmans 2015; Hocke 2016) konzeptionalisiert, in der soziale Prozesse – etwa in Form von Partizipationsverfahren – in technische Prozesse einbezogen werden sollen.

Über diese anwendungsorientierten Perspektiven der sozialwissenschaftlichen Endlagerforschung hinausgehend haben im Weiteren auch die Techniksoziologie sowie die Wissenschafts- und Technikforschung Vorschläge entwickelt, um die Dichotomie zwischen »sozial« und »technisch« sowie zwischen Technik und Gesellschaft erodieren zu lassen, indem sie das »Tun« der Technik (Degele 2002: 7) sowie ihre Eingebundenheit in soziomaterielle Praxis stärker berücksichtigen: Die Akteur-Netzwerk-Theorie spricht bekanntlich auch Objekten und damit Technik selbst *agency* zu, indem Objekte (einschließlich Materialien und Stoffe) als Akteure begreifbar werden (z. B. Latour 1996); Karin Knorr Cetina (1998) spricht von einer »Sozialität mit Objekten«, in der Menschen nicht zuletzt mit (technischen) Dingen soziale Beziehungen eingehen können; nach Werner Rammert (2016: 105) wird moderne Technologie als »interaktive Verkopplung in einer hybriden Konstellation verteilter Aktivitäten (›distributed action‹) aus Menschen, Maschinen und Zeichen« immer auch in ihrer Verschränkung zum Sozialen relevant und ist zum Mithandeln befähigt; für den Umgang mit Unsicherheiten im Kontext komplexer soziotechnischer Systeme – beispielhaft hierfür sind kerntechnische Anlagen – hat etwa der Organisationssoziologe Charles Perrow (1999) gezeigt, wie durch eben solche Systeme nicht auszuschließende und in diesem Sinne »normale« Unfälle und Risiken erzeugt werden.

Die Zuschreibung von Handlungsfähigkeit gegenüber Technik und Objekten lässt sich dabei auch im Fahrwasser eines breiter angelegten *material turn* (Böschen et al. 2015; Kalthoff et al. 2016) verorten, dessen Vertreter:innen in ihren unterschiedlichen theoretischen und empirischen Zugängen davon ausgehen, dass Dinge, Objekte und Materialien – auch Stoffe, Substanzen, Teilchen – in die Untersuchung soziomaterieller Praxis einzubeziehen sind und menschliches Handeln somit dezentrieren. Weitere Ansätze, die den Menschen als kontrollierende und herrschende Instanz dekonstruieren und die Wirkmacht von Materie auch über ihre technische Eingebundenheit hinausgehend in ihrer Eigensinnigkeit und Eigenmächtigkeit zentral stellen, finden sich in posthumanistischen bzw. neomaterialistischen Strömungen (Bennett 2010; Barad 2007, 2012; siehe weitergehend Lemke/Hoppe 2021; Lemke 2021; Engert/Schürkmann 2021). Kurzum: Aus verschiedenen Sichtweisen heraus lässt sich argumentieren, dass soziomaterielle »Kollektive« (z B. Latour 2017), »Allianzen« (Callon 2006: 149), »Konstellationen« (z. B. Rammert 2016) oder »Relata« (Barad 2012) – welche Perspektive man auch präferieren mag – bestehend aus Verflechtungen zwischen Menschen, Technik und Materialien agieren und standortgebundenes bzw. situiertes Wissen produzieren. Wissen steht dabei immer in Beziehung zu Ungewissheit, Nichtwissen (Groß 2014; Wehling 2018) und negativem Wissen im Sinne eines Wissens um die Grenzen des Wissens (Knorr Cetina 1999: 46 ff.), was sich am Fall der Endlagerung mit Blick auf die Frage der Prognostizierbarkeit und Modellierung einer fernen Zukunft (Ialenti 2020) zugespitzt zeigt.

Der Aufsatz ist wie folgt aufgebaut: Unter Einbezug des 2016 publizierten Berichts der *Kommission Lagerung hoch radioaktiver Abfallstoffe*, des 2021 veröffentlichten *Zwischenberichts Teilgebiete* von der *Bundesgesellschaft für Endlagerung* (BGE) und eines Entwurfpapiers für Endlagerkonzeptionen der *Kommission Lagerung hoch radioaktiver Abfälle* wird zunächst dokumentenanalytisch (Wolff 2006; Attkinson/Coffey 2011; Prior 2011) herausgearbeitet, wie Materialien im Feld der Endlagerung *adressiert* werden. Ergänzt wird dies um teilnehmende Beobachtungen (Emerson et al. 1995; Attkinson et al. 2001) auf der ersten Fachkonferenz Teilgebiete, auf der ich mit einem ethnografischen Zugang (Breidenstein et al. 2013) insbesondere naturwissenschaftliche Sessions fokussiert habe. In diesem Kapitel geht es darum, ein im Feld der Endlagerung geologisch geprägtes Verständnis von »Natur« herauszuarbeiten, das sich insbesondere in Abgrenzung zur Technik definiert (2); daran anschließend werden in einem Zwischenfazit erste

Überlegungen zum Entwurf einer soziomateriellen Perspektive auf die Endlagerung radioaktiver Abfälle empirisch-theoretisch (Kalthoff et al. 2008) diskutiert (3); sodann folgen ethnografische Einblicke in die Forschungspraxis eines kernchemischen Labors[3], in dem Wissenschaftler:innen zum Migrationsverhalten von Plutonium in Tongestein mit Methoden der Massenspektrometrie forschen (4); abschließend wird resümiert, inwieweit eine solche soziomaterielle Perspektive mit ihrem theoretisch-empirischen Einbezug von Natur soziotechnisch orientierte Sichtweisen auf Großprojekte wie das der Endlagerung hinsichtlich sozial-ökologischer Krisenszenarien zu ergänzen vermag (5).

2 Protagonisten der Endlagerung – Kollaborationen zwischen Menschen, Technik und Natur

Die Standortsuche für ein Endlager zur Isolation der erzeugten radioaktiven Abfallstoffe zeigt sich nicht primär als Suche nach einer geeigneten räumlichen Fläche, sondern bezieht vor allem den Raum mit ein, der sich *unter der Erdoberfläche* befindet. Auf diese Weise wird der Umgang mit Unsicherheiten und Unbestimmtheiten von möglichen Instabilitäten des Verhaltens oberirdisch verorteter Gesellschaften einschließlich ihrer ungewissen zukünftigen Entwicklungen gleichsam in die Tiefe verlagert (Barthe 2006). Damit geht es zunächst einmal um den Umgang mit Unsicherheiten, Ungewissheiten und Unbestimmtheiten des langfristigen Verhaltens von Geologie (hier und im Folgenden verwendet als feld-immanenter Begriff für Aufbau der Gesteine) bzw. unterirdisch liegender geologischer Formationen.

Eine erste Eingrenzung möglicher Gebiete für einen Endlagerstandort in tiefen geologischen Formationen soll in Deutschland durch die Identifikation der Vorkommnisse und Eigenschaften sogenannter »Wirtsgesteine« erfolgen. Dabei handelt es sich um Gesteine, die den radioaktiven Abfall schließlich beherbergen sollen. In anderen Worten: Es handelt sich um Gesteine, in die die Stoffe inklusive weitere stoffliche Barrieren eingebaut werden sollen. So wird bereits im Vorhinein angenommen bzw. mit dem

3 An dieser Stelle möchte ich mich sehr herzlich bei den Wissenschaftler:innen der kernchemischen Einrichtung für die Unterstützung im Rahmen der Feldforschung sowie beim Verfassen dieses Textes bedanken.

Wissen operiert, dass die von Menschen fabrizierten Behälter, in die die Stoffe eingelagert und sodann in das Bergwerk eingelassen werden sollen, und ihre Materialien mit der Zeit an Rückhaltevermögen gegenüber den Radionukliden verlieren werden – man denke an korrodierende Behälter und gegebenenfalls erodierende Ummantelungen. Spezielle Wirtsgesteine sollen dann als nächste Barriere wirksam werden und die Ausbreitung der Radionuklide bzw. ihre »Migration« (Schönenbach et al. 2021) aufhalten. Als potenzielle Wirtsgesteine sind entsprechend den Vorkommen in Deutschland »Steinsalz, Tongestein und Kristallingestein« (StandAG § 1 Abs. 3, siehe auch § 23 Abs. 1) geologisch »vorhanden« und zudem gesetzlich festgelegt. Mit Blick auf diese gleichsam priorisierte Stellung der Wirtsgesteine im Verfahren der Standortauswahl beschränkt sich die Endlagerung nuklearen Abfalls nicht allein auf Kollaborationen zwischen Menschen und Technik: Die Hoffnung liegt zudem im Zusammenwirken zwischen Menschen (Wissenschaftler:innen, Poltiker:innen, zivilgesellschaftlich Engagierten etc.), Technik (Behälter, Ummantelung, Transport- und Einbringungstechnologie) und Natur (Gesteine und deren Lage). Damit sind es in besonderer Weise die geologischen Formationen bzw. die potenziellen Wirtsgesteine, die zu Protagonisten bzw. zu zentralen Akteuren der Endlagersuche avancieren. Ihre Lage soll dabei möglichst frei von »Störungen« sein, wie sie etwa unter anderem durch seismische und vulkanische Aktivitäten auftreten können (siehe hierzu weitergehend die nach § 22 StandAG formulierten »Ausschlusskriterien«).

Im Folgenden wird diesen »soziomateriellen Kollaborationen« (Schürkmann 2022) im Rahmen der Endlagerkonzeption weiter nachgegangen. Dabei stellt sich die Frage, welche Anforderungen an die verschiedenen Kollaborateure gerichtet werden und wie insbesondere die Wirtsgesteine in ihrer Zentralstellung für das Verfahren der Standortsuche, aber auch für die Konzeption von Endlagervorhaben adressiert und eingebunden werden. Hierzu folgt zunächst ein Blick in den Bericht der *Kommission Endlagerung radioaktiver Abfallstoffe* und auf den darin enthaltenen Vorschlag[4]:

»Unter Ausnutzung sowohl von Wirtsgesteinseigenschaften als auch von technischen Barrieren könnten auch kombinierte Konzepte entwickelt werden, die vorhandene, aber

4 Von 2014 bis 2016 wurde in Deutschland die *Kommission Endlagerung hoch radioaktiver Abfallstoffe* eingesetzt, deren Mitglieder u. a. aus Wissenschaft, Wirtschaft, Politik und Umweltverbänden unter Einbezug von Bund und Ländern berufen wurden, um Vorschläge zur Überarbeitung des StandAGs zu entwickeln und Empfehlungen für die parlamentarische Gesetzgebung vorzulegen.

vielleicht nicht vollständig einschlusswirksame Eigenschaften des Wirtsgesteins mit einschlusswirksamen Eigenschaften technischer Barrieren kombinieren und in dieser Kombination eine weitere Nachweismöglichkeit für den langzeitsicheren Einschluss eröffnen.« (Kommission Endlagerung hoch radioaktiver Abfallstoffe 2016: 24)

Auf den ersten Blick lässt sich festhalten, dass der Dualismus zwischen Menschen einschließlich ihrer Vorhaben – hier den Einschluss von Radionukliden – und den dafür eingespannten materiellen und technischen Mitspielern rhetorisch in gewisser Weise fortgesetzt wird: So geht es um die »Ausnutzung« von »einschlusswirksamen Eigenschaften«, die den Gesteinen in einem möglichen Zusammenspiel mit technischen Barrieren von Wissenschaftler:innen zugeschrieben werden. Materialien und Technik werden in dieser Weise als Ressourcen adressiert, die ihre Funktion – das Einschließen der Radionuklide – möglichst effizient und wirksam bzw. »einschlusswirksam« erfüllen sollen. Dabei wird zwischen Wirtsgesteinen und technischer Barriere, zwischen Natur und Technik unterschieden: Natur ist das, was »vorhanden« ist, wohingegen Technik unter Mitwirkung von Menschen und den zum Einsatz gebrachten Materialien erst bereitgestellt werden muss. Die Kollaboration zwischen Natur und Technik wird im Sinne einer »Kombination« qualifiziert, die in ihrer Additivität Barrierewirkung entfalten soll. Dabei geht es zunächst um die »Nachweismöglichkeit für den langzeitsicheren Einschluss« der Radionuklide, die durch diese Kombination von Eigenschaften ermöglicht werden soll. In diesem Sinne wird die hier vorgeschlagene Kollaboration zwischen Natur und Technik, zwischen Wirtsgestein und technischer Barriere zum »epistemischen Ding« (Rheinberger 1997: 28 ff.) und damit zum Objekt für Forschung und Entwicklung, das wiederum Menschen – Wissenschaftler:innen – auf den Plan ruft und einspannt (siehe Kapitel 4).

Auf den zweiten Blick gibt sich diese triadisch organisierte Kollaboration als eine zu erkennen, die von der Verwobenheit zwischen Menschen, Technik und Natur ausgeht, obschon in ihr die Objektivierung von Technik und Natur reproduziert wird. Technik ist dabei keineswegs ein »technisches Ding« (Rheinberger 1997: 28 ff.), welches die fragilen epistemischen Dinge stabilisiert, sondern wird vielmehr selbst zum Forschungsgegenstand eines zu erarbeitenden komplexen Bauvorhabens, in dessen Rahmen Natur – hier in Form von Geologie – vornehmlich als Ressource (z. B. von Verschuer 2021) adressiert wird. Das materielle Zusammenwirken von technischen (Behälter), geotechnischen (Verschlüsse und Versatzmaterial) und geologischen (Wirtsgesteine) Barrieren wird als »einschlusswirksamer Gebirgsbereich«

gefasst, der im StandAG § 2 Punkt 9 definiert wird als »der Teil eines Gebirges, der bei Endlagersystemen, die wesentlich auf geologischen Barrieren beruhen, im Zusammenwirken mit den technischen und geotechnischen Verschlüssen den sicheren Einschluss der radioaktiven Abfälle in einem Endlager gewährleistet«. Die Wirksamkeit bzw. Wirkmacht der eingebundenen Materialien in ihrem »Vermögen«, Radionuklide und deren Aktivität einzuhegen, wird hier in den Vordergrund eines Endlagerkonzepts gestellt, das für die Wirtsgesteine Tongestein und Salzstein in den ihnen zugewiesenen Eigenschaften der Isolation von Radionukliden veranschlagt wird. Im Rahmen eines solchen Konzepts, das auf die Barrierewirkung von Gesteinsvorkommen setzt, müssen die Behälter als technische Barrieren nur für den Zeitraum der potenziellen Rückholung der Abfälle intakt bleiben (Kudla 2016: 2). Für das Wirtsgestein Granit wird ein alternatives Konzept, das sogenannte »Behälterkonzept« (Kudla 2016: 2), vorgeschlagen. Da Granit Klüfte aufweisen kann und von ihm daher keine Barrierewirkung wie etwa von Ton und Salz erwartet wird, müssten im Falle einer Einlagerung in Kristallingestein die Anforderungen an die technischen Barrieren angepasst werden:

> »Beim ›Behälterkonzept‹ übernimmt das umgebende Wirtsgestein die Aufgabe, die mechanische Stabilität der Einlagerungshohlräume sicherzustellen. Das Wirtsgestein übernimmt nicht die Aufgabe, einen Wassereintrag zu verhindern oder einen Radionuklidaustrag zu verhindern.« (Kudla 2016: 2)

Je nach Wirtsgestein werden an die »natürlichen« bzw. geologisch eingebundenen Protagonisten demnach verschiedene Anforderungen gestellt, die dem der Endlagerung in Deutschland zugrunde gelegten Primat der »bestmöglichen Sicherheit« (StandAG § 1 Abs. 2) zuarbeiten sollen. Das Zusammenspiel zwischen Technik und Natur bzw. zwischen Behälter, Verschlüssen und Wirtsgesteinen ist dabei je nach Gestein und Behältermaterial neu zu konzipieren und in seiner Barrierewirkung wissenschaftlich zu untersuchen und nachzuweisen. Für die Endlagerung aus soziomaterieller Perspektive heißt dies zunächst, dass die Praxis des Konzipierens möglicher Endlager von enormer Variabilität und Offenheit geprägt ist, einhergehend mit Ungewissheit und Unbestimmtheit, was wiederum zur Ressource für Forschung und Entwicklung wird. So werden jedem der drei für die Endlagerung in Deutschland in Frage kommenden Wirtsgesteine Vor- und Nachteile bzw. verschiedene Stärken und Schwächen zugeschrieben, auf die wiederum soziotechnisch zu reagieren und einzugehen ist. Die Offenheit der Aus-

wahl des Wirtsgesteins geht demnach einher mit einer Offenheit der soziotechnischen Infrastruktur, die sich in ihrer materiellen Zusammensetzung an den Eigenschaften des Gesteins ausrichten muss. Auf diese Weise wird dem Wirtsgestein und damit dem Einbezug von »Natur« eine priorisierte Stellung in der Endlagerkonzeption zuteil. Dabei wird weniger der Annahme gefolgt, dass es ein optimales Wirtsgestein zu identifizieren gilt, so werden allen drei Gesteinstypen auch Nachteile zugeschrieben: Steinsalz ist wasserlöslich, Ton ist nicht in hohem Maße hitzebeständig und Granit hat, wie bereits ausgeführt, Klüfte und ist damit durchlässig. Vielmehr geht es darum, Möglichkeiten von Materialkombinationen auszuloten, die der gewünschten Funktion der Isolation von Radionukliden mit hoher Wahrscheinlichkeit für sehr lange Zeit nachkommen werden.

Nicht zuletzt handelt es sich bei diesem kollaborativen Verbund von Natur, Technik und Gesellschaft um eine fragile Zweckgemeinschaft, die aus der Not heraus geboren ist – eine Not, die in der Notwendigkeit besteht, soziotechnisch bzw. soziochemisch erzeugte Radioaktivität möglichst langfristig einzuhegen. Wie sich diese Fragilität äußern kann, veranschaulicht folgender Auszug aus einem Vortrag, der auf der ersten *Fachkonferenz Teilgebiete* von einem Experten für die Endlagerung radioaktiver Stoffe in Opalinuston gehalten wurde:

> »Der Ton hat eine ganze Serie von Nachteilen, die hängen direkt vom menschlichen Eingriff in den ungestörten Verbund ab. Wenn Sie ein Endlager machen, müssen sie ja dieses Tongestein aufreißen. Sie bringen da einerseits Stoffe mit chemischen Eigenschaften herein, die reaktiv sind, die Radioaktivität haben. Die vor allem heiß sind. Sie bringen Wärme in dieses Endlager. Dann ist natürlich das Risiko bei jeder Untertage-Anlage gegeben, Wasser. […] Dann die Reaktivität der Abfälle. Da geht es nicht nur um Reaktivität mit Wasser, sondern auch mit Gasbildung. […] Der Ton als Gestein hat unglaublich gute Eigenschaften, aber wenn man die Abfälle da reinbringen will, und ein Lager über längere Zeit, dann sieht man die Verletzungen, die man diesem Wirtsgestein zufügt, das ernste Probleme kriegen kann.« (Vortrag von Marcos Buser, Geologe und Sozialwissenschaftler, Erste Fachkonferenz Teilgebiete, Februar 2021)

Deutlich wird an diesen Ausführungen zum Wirtsgestein Ton, dass nicht zuerst der Ton als defizitär gegenüber den Anforderungen an die langfristige Isolation von Radionukliden problematisiert wird, sondern das unter menschlichem Einfluss verursachte Problem, ein Endlager überhaupt bauen zu müssen, mit der Folge, dass zuvor intaktes Gestein geradezu »aufgerissen« wird: Dem Gestein werden durch diesen Eingriff »Verletzungen zugefügt«, es kann »Probleme kriegen«. Demnach wird nicht der

Ton mit seinen »unglaublich guten Eigenschaften« als Kollaborateur mit Risikopotenzial und Unsicherheitsfaktor problematisiert, sondern die unter menschlichem Einfluss produzierten und nun einzulagernden radioaktiven Stoffe im Sinne potenziell krisenhafter »toxischer Objekte« (Schürkmann 2021) werden als Ursache einer »untertägigen Versehrtheit« exponiert. Die dem Wirtsgestein oftmals zugeschriebenen Nachteile werden folglich nicht als Eigenschaften des Tons per se gerahmt, sondern in der Weise, dass sie erst durch den »menschlichen Eingriff in den ungestörten Verbund« als solche hervorgebracht werden. So geht es hiernach nicht allein um ein soziotechnisch zu lösendes Problem, sondern auch um das, was dem Ton in seiner Funktion als Wirtsgestein bzw. was Natur unter Einfluss soziotechnischer Interventionen angetan wird: »Wärme«, »Radioaktivität« der Abfälle und deren »Reaktivität mit Wasser« und »mit Gasbildung« werden als Folgen des Einbringens der hoch radioaktiven Stoffe in den Ton angesprochen. Folgt man den hier angedeuteten Szenarien, die in einem solchen Endlager zu erwarten sind, so wird die Eigendynamik (Barad 2012: 11) und damit auch die Unberechenbarkeit des Zusammentreffens bzw. Zusammenbringens der verschiedenen Materialen erahnbar, die sich entwickeln kann. In gewisser Weise adressiert dieses Statement eines Experten den Bau von Endlagern nicht zuletzt als »soziotechnische Invasion« in eine zuvor als intakt vorausgesetzte Natur, die sodann mit den eingebauten Stoffen umgehen muss.

Das Projekt Endlagerung wird damit nicht allein als soziotechnisch anzugehendes Problem begreifbar, sondern auch als eigendynamische soziomaterielle Praxis, in der Aktivität und Reaktivität, Konstruktion und Destruktion durch Menschen, Technik und Natur zusammenwirken, getragen von dem Ziel, ein toxisches Objekt langfristig zu regulieren.

3 Ein Zwischenfazit: Geologie zwischen Stabilität und Fragilität

Welche Rückschlüsse lassen sich aus den bisherigen Ausführungen und Einblicken für erste Überlegungen zu einer soziomateriellen Perspektive auf die Endlagerung hoch radioaktiver Abfälle ziehen? Zunächst ist festzuhalten, dass eine solche Perspektive Natur und Technik vielmehr *empirisch* als ontologisch betrachtet und daher auch jener Unterscheidung zwischen Technik und Natur zu folgen vermag, wie sie im Feld der Endlagerkonzeption von Geolog:innen und Geotechniker:innen vorgenommen wird –

ohne dabei die Verschränkungen beider Sphären in theoretischer Hinsicht zu vernachlässigen. Praktiker:innen klassifizieren die von Menschen produzierten Materialien im Feld der Endlagerkonzeption als »technisch«; Materialien, die ohne menschliche Einflussnahme »vorkommen«, gelten als »natürlich«. In dieser Weise zeigt sich in der Endlagerkonzeption gleichsam eine Differenzierung zwischen technischen und natürlichen Kollaborateuren basierend auf einer Graduierung menschlicher Intervention: Technik (Behälter) wird hiernach von ihrer Entwicklung ausgehend als *humaninkludierend* verstanden, wohingegen Natur (geologische Formationen) ihrer Genese nach eine *humanexkludierende* Sphäre begründet. Natur und Technik, im Feld der Endlagerung sind dies Geologie und Technik, bilden gleichsam zwei sich aufeinander beziehende Pole der Kollaboration, zwischen denen die Geotechnik als Hybrid bestehend aus menschlich bearbeiteten und zugleich natürlich vorkommenden Materialien (eingesetzt als Verschluss- und Versatzmaterialien) verortet ist. Einerseits lässt sich festhalten, dass ein solch enges Verständnis von Natur als erdgeschichtlich gewachsene Geologie diese »zu einem von menschlichem Handeln unberührten Bereich stilisiert« (Lemke 2013: 11), andererseits eröffnet eben eine solche Einschränkung von Natur in Abgrenzung zur Technik eine Differenzierung der materiellen Kollaborateure.[5] Was aber wird im Feld der Endlagerung dadurch gewonnen?

Als wesentliches Potenzial von barrierewirksamen geologischen Formationen in ihrer adressierten »Natürlichkeit« hinsichtlich ihrer geologischen (im Kontrast zu einer soziotechnischen) Genese wird nicht zuletzt das Einbringen einer Zeitlichkeit gesehen, die über soziale sowie soziotechnische Zeitordnungen hinausgeht. Dabei handelt es sich um eine Zeitlichkeit, die, wie bereits angedeutet, mit der Hoffnung verbunden ist, dass sie die Wirksamkeit und Funktionstüchtigkeit soziotechnischer Konstruktionen überdauert. So entwickelten sich diese Formationen bereits weit vor der Existenz von Menschen und somit weit vor der Entwicklung soziotechnischer Systeme. Diese Einsicht bezüglich der Vergangenheit und »Langlebigkeit« dieser Gesteine lässt sie für Prognosen weit entfernt scheinender Zukünfte relevant werden, denen zufolge davon ausgegangen wird, dass sie soziotech-

5 Eine elaborierte Auseinandersetzung mit der Geschichte des Einbezugs von »Natur« in der Soziologie und speziell der Umweltsoziologie bis zur Jahrtausendwende findet sich in Groß (2001); zu »Natur« in soziologischen Konzepten und als Gegenstand soziologischer Forschung siehe zudem Kropp 2002; mit Blick auf biotechnologisches Wissen siehe Lemke 2013.

nische und soziochemische Produktionen (künstliche Radionuklide in Behältern) dauerhaft einzuschließen vermögen. Dies macht sie zu Hoffnungsträgern der Endlagerkonzeption, auch wenn Behälter mit der Zeit undicht werden und Radionuklide austreten. Damit stabilisieren geologische Formationen nicht nur physikalisch potenzielle Endlagervorhaben, sondern zugleich unsere »Imaginationen [...] als alltagsweltliche Grundlage« (Fladvad/Hasenfratz 2020: 13) für das Entwickeln nachhaltiger (hier auch im Sinne langfristiger) Zukunftsszenarien – auch mit Blick auf ein auf Jahrtausende bis Hunderttausende von Jahren ausgerichtetes Entsorgungsprojekt wie das der Endlagerung radioaktive Abfalls mit all seinen Ungewissheiten und fernen Zukünften, die wir schlichtweg nicht kennen können. Natur wird in diesem Zukunftsszenario mehr als nur eine passive Umwelt für ein soziotechnisches System. Aus einer solchen soziomateriellen Sicht, die auch Materialien einbezieht, welche im Feld der Endlagerung als nicht-technisch bzw. als »natürlich« klassifizierten werden, wird sie zugleich in ihrer Aktivität bzw. Reaktivität einbezogen. Das Projekt der Endlagerung selbst wird damit nicht allein als soziotechnische Herausforderung beschreibbar, sondern auch als eines, das auf Natur – hier konkret Geologie – angewiesen ist: Es ist damit auch ein *soziogeologisches Projekt*, in dem Gesellschaften und ihre Technik mit Gesteinen bzw. hiernach mit Natur kollaborieren (müssen) (Schroer 2022).

Einer derart empirisch orientierten und soziomateriell argumentierenden Perspektive geht es nicht darum, Natur als solche zu essenzialisieren bzw. zu re-essenzialisieren, sondern vielmehr darum, einen zunächst für ein Feld empirisch relevanten Naturbegriff »selbst [zum] Gegenstand der soziologischen Analyse« (Lemke 2013: 11) zu machen. Wie zeigen sich solche Kollaborationen mit Natur nicht nur in den Konzeptionen von Endlagern, die sich zunächst mitunter in digitalen Entwürfen und Konzeptpapieren materialisieren, sondern auch in der Forschungspraxis? Um dieser Frage weiter nachzugehen, werden im Folgenden ethnografische Einblicke in ein kernchemisches Labor einer Universität mit Sitz in Deutschland gegeben, in dem unter anderem zum Verhalten von Radionukliden in Ton mit Verfahren der Massenspektrometrie geforscht wird.

4 Von klebendem Plutonium und repräsentativen Proben: Im Labor der Kernchemie

Konzepte für den Bau zukünftiger Endlager und damit einhergehende Fragen, welche Materialien dort wie zum Einsatz kommen sollen, finden ihre Rückbindung immer auch in naturwissenschaftlicher experimenteller Forschung, die das Verhalten von Materialien unter verschiedenen Bedingungen zum Gegenstand ihrer Untersuchungen macht. Dabei handelt es sich zum Beispiel um kernchemische Forschungen, die Materialien gleichsam in Elemente aufzulösen wissen und die Methoden und Techniken entwickeln, um möglichst »nah« an materielles Verhalten heran zu zoomen – ein Verhalten, das wir Menschen mit unseren Sinnen nicht wahrzunehmen vermögen und nicht beobachten können, da es sich in kleinsten Einheiten abspielt, die für uns etwa in Mikro- oder gar Nanometern messbar werden. Im Herbst 2021 konnte ich in meiner Rolle als Ethnografin Einblicke in ein solches Labor nehmen, in dem »endlagerrelevante« Forschungsprojekte durchgeführt werden. In diesem Zuge war es möglich, dass ich vor Ort mit einem der dort tätigen Wissenschaftler:innen Gespräche führen und Objekte des Labors (Apparaturen, Rohmaterial, Materialproben, Daten) teilnehmend beobachten konnte – ein Protokollauszug:

»Als wir im Labor ankommen, beginnt F. die Apparaturen vorzustellen. Zuerst zeigt er auf das Flugzeitmassenspektrometer, abgekürzt TOF-MS (aus dem Englischen Time-of-flight mass spectrometer), das für unterschiedliche Experimente zum Einsatz kommt. In seiner Forschung, erzählt F., gehe es um die Kombination zweier Methoden der Massenspektrometrie – die konventionelle SIMS (Sekundärionen-Massenspektrometrie) und die Laser-SNMS (Laser-Sekundär-Neutralteilchen-Massenspektrometrie), wobei diese Forschung und was sie sichtbar machen kann, noch in den Kinderschuhen stecke. Er weist auf die drei Laser gegenüber des Massenspektrometers und öffnet eine Klappe. Hier seien die Laser angeordnet und über ein über die Decke führendes Kabel sodann mit dem Massenspektrometer verbunden. Die für die Experimente benötigten Materialproben wie etwa solche aus Ton werden – so führt er weiter aus – wie folgt analysiert: ›Der Primärionenstrahl wird in der TOF-SIMS-Apparatur in – bei uns – µm-Schritten über die Probe gerastert, dabei wird Material von der Probenoberfläche erodiert, das dann im Massenanalysator nach seinem Masse/Ladungs-Verhältnis aufgetrennt wird.‹ Er ergänzt, dass das Vorgehen des Lösens von Partikeln durch Beschuss mit Primärionen auch als ›Sputterprozess‹ bezeichnet wird. Untersucht werden auf diese Weise ›verschiedenste endlagerrelevante Materialien, insbesondere dahingehend, wie sich Radionuklide auf bzw. in diesen Materialien verhalten.‹ Wie F. erklärt, geht es einmal um ›Sorptionsexperimente‹ bzw. die Frage: ›Wieviel Plutonium klebt an den Bestandteilen?‹ Auch an welchen Elementen Plutonium ›kleben‹

bleibt, wird Gegenstand von Forschung. Zudem werde auch die Diffusion als eine Form des ›Transports‹ von zum Beispiel Plutonium in Tongestein untersucht. Bei diesen Experimenten – so führt F. weiter aus – wird bestimmt, wie weit die Radionuklide migriert sind bzw. in die Probe vorgedrungen sind.«

Auch im Labor wird die »Zusammenarbeit« bzw. Kollaboration zwischen Menschen (Wissenschaftler:innen), Technik (TOF-MS, Laser, Computer, etc.) und verschiedenen (unter anderem auch nicht-technisch produzierten) Materialien (Umwelt- und Materialproben) beobachtbar. Untersucht wird dabei das Verhalten von Radionukliden auf bzw. in verschiedenen Materialproben. Bei den im Labor zum Einsatz gebrachten Materialien wie Ton handelt es sich nicht mehr nur um eine ferne Natur »da draußen« – vielmehr werden die Materialien zuvor für ihren Einsatz im Labor präpariert, um sie sodann experimentell einzuspannen: Tonblöcke bzw. Brocken werden in kleine Einheiten geschnitten, mit Radionukliden versehen und schließlich mit einem Primärionenstrahl im Zuge der SIMS oberflächlich beschossen, sodass sich kleinste Bestandteile aus der Probe herauslösen, die in einer zu bestimmenden Zeit (Flugzeit) von einem Detektor erfasst werden. In anderen Worten: Die Bestandteile werden im Massenanalysator nach ihrem Masse-zu-Ladungsverhältnis getrennt. Von Interesse für den Forscher hierbei ist, wie die verschiedenen Bestandteile, die sich im Zuge des sogenannten Sputterprozesses lösen, auseinanderdividiert und wie sie einzeln im Spektrum sichtbar werden, um daran anschließend interpretativ Rückschlüsse auf die Zusammensetzung der Probe zu ziehen. Die in diesem Messprozess erzeugten Daten materialisieren sich in Form von Massenspektrogrammen und visuellen Daten auf Bildschirmen, die wiederum von Wissenschaftler:innen dahingehend interpretiert werden, wie weit ein Radionuklid in einer bestimmten Zeit im Material gekommen ist (Diffusionsexperimente) oder wie gut und woran ein Radionuklid »hängenbleibt« (Sorptionsexperimente). Die Materialien werden demnach zunächst an die Bedingungen des Labors angepasst bzw. auf das Labor und seine Praxis hin zugeschnitten. Auch werden sie mit Radionukliden kontaktiert und damit für das entsprechende Experiment vorbereitet. Diese Prozesse lassen sich als »›Formatierbarkeit‹ natürlicher Objekte« (Knorr Cetina 1995: 106) beschreiben: »Laboratorien benutzen das Phänomen, dass Objekte keine unveränderlichen Einheiten darstellen, die man ›wie sie sind‹ nehmen oder sich selbst überlassen muss« (ebd.). Auf diese Weise werden geologische Formationen und Wirtsgesteine hier in Materialproben übersetzt und für das Labor im Sinne eines »›homing in‹ natürlicher Prozesse« bearbeitbar ge-

macht (ebd.). Allerdings lässt sich in der Herausforderung im Umgang mit diesen Materialproben sowie der Herausforderung der Sichtbarmachung des Verhaltens von Plutonium auf bzw. in bestimmten Materialproben wie zum Beispiel Ton zugleich eine Umkehrung dieser Argumentation ausmachen: Auch das Labor muss seine Techniken, seine Methoden und seinen Umgang an die Materialien anpassen, um gegebenenfalls deren »Natürlichkeit« zur Ressource von »Repräsentativität« (Lynch/Woolgar 1988; Coopmans et al. 2014) zu machen. Dies zeigt sich bereits im Umgang mit den Proben, mit deren Unversehrtheit die jeweilige Forschung steht und fällt, wie Bruno Latour (2014: 265) dies am Beispiel des »Pedologenfadens von Boa Vista« verdeutlicht hat: Werden Proben im Rahmen einer Expedition etwa verschüttet, »muss die ganze Expedition wiederholt werden« (ebd.). Das Gleiche gilt für Experimente im Rahmen der TOF-SIMS: Wenn Proben beschädigt oder mit Substanzen verunreinigt werden, muss das gesamte Experiment wiederholt werden – hierzu ein Ausschnitt aus einem ethnografischen Protokoll:

> »Nach einigen Minuten kommt L. mit einem – wie er sagt – aus der Schweiz importierten Brocken aus Ton wieder, der in eine Plastikfolie eingewickelt ist. Sein Kollege F. nimmt sich aus einer Packung Handschuhe und sagt mit Blick auf den Klumpen Ton: ›In vielen chemischen Laboren wird kaum mit Handschuhen gearbeitet. Wir arbeiten eigentlich immer mit Handschuhen. Hier darf kein Fett drankommen.‹«

Wissenschaftler:innen tragen Handschuhe in einem kernchemischen Labor nicht etwa allein deswegen, um ihre Hände vor einer Kontamination mit Plutonium zu schützen, sondern um Materialproben – hier wirtsgesteinsrelevanter Opalinuston – vor einer Kontamination durch Fett zu schützen, das sich auf der Haut von Händen befindet und die Probe verunreinigen kann. Fett würde sie gleichsam in ihrer »Natürlichkeit« bzw. ihrer »Ursprünglichkeit« verändern und zu unerwünschten Effekten und Reaktionen führen, die die Voraussetzungen für das Experiment signifikant beeinträchtigten – in den Worten des Kernchemikers:

> »Es geht immer darum, das Probensystem so sauber und unverändert einzusetzen, wie es möglich ist, und die realen Bedingungen abzubilden. Damit wird nicht nur gewährleistet, dass man sich nicht durch irgendeine ›fremde‹ Substanz das Experiment verfälscht, sondern im Falle der TOF-SIMS zum Beispiel auch den Untergrund für die Messung geringhält.«

In einem Endlager in tiefen geologischen Formationen kommen die Gesteine etwa bestehend aus Ton zwar auf Dauer mit Plutonium in Kontakt, wie so-

dann auch die in der SIMS und Laser-SNMS eingesetzten Proben, nicht aber mit Menschen bzw. menschlichen Körpern und ihren Absonderungen wie etwa Fett oder Schweiß durch Hautkontakt. Diese Bedingungen sind auch für das durch die Laborpraxis »miniaturisierte« (Knorr Cetina 1995: 106) Szenario des Verhaltens von Radionukliden auf bzw. in Tonproben zu gewährleisten, damit die Repräsentativität der eingesetzten Materialien und weitergehend der Forschung mit Blick auf die Konditionen in einem potenziellen Endlager gewahrt bleibt. Zudem hängt diese »Reinhaltung« der Materialien auch mit der Methode der TOF-SIMS zusammen. Diese ist auf »saubere« Probeoberflächen zur Bestimmung der für die Probe relevanten Massen angewiesen, da eine ihr »fremde« bzw. verunreinigende Substanz unerwünschte Signale provozieren kann, die sodann in den Messungen auftauchten, was deren Analyse erschweren würde.[6] Das Prinzip der Repräsentativität der Materialien durch Erhalt ihrer Quasi-Natürlichkeit im Sinne einer Unveränderbarkeit ihrer Substanzen gilt es dabei nicht allein im Hinblick auf den Kontakt mit Menschen bzw. ihren Körpern aufrechtzuhalten, sondern auch im Sinne der Simulation von Tiefe, in der kein Sauerstoff zu finden ist – ein Protokollauszug:

> »Bei den Proben sei zudem wichtig, so F., dass sie unter anaeroben Bedingungen verwendet werden, also luftdicht abgeschirmt sind. So werden sie in einer abschirmenden Kunststoffhülle transportiert, damit sie nicht mit Sauerstoff aus der Luft in Kontakt kommen bzw. so wenig wie möglich. Beim Einlegen in das Massenspektrometer kommt ein kurzer Kontakt zustande.«

Das Material – Proben aus tiefen geologischen Formationen – soll so wenig wie möglich Bedingungen ausgesetzt werden, die von seiner »natürlichen« Umgebung abweichen. Demnach gilt es seine unterirdische Umgebung nachzubilden, die keinen Sauerstoff enthält. Der Kontakt mit Sauerstoff führt zu chemischen Reaktionen wie etwa Oxidationen bei Ton und damit zu Veränderungen der Probe und ihrer Reaktion mit Radionukliden. Das Experiment in seiner Aussagekraft hinsichtlich der Bedingungen in einem zukünftigen Endlager wäre beeinträchtigt bzw. nicht aussagekräftig, wenn die Proben im Labor anderen Bedingungen ausgesetzt wären als denjenigen, die für ein Endlager angenommen werden, oder wie F. noch einmal wei-

6 Die hier im Labor praktizierte Reinhaltung der Proben lässt sich in gewisser Weise auch mit der »Reinigung« zwischen jener menschlichen und nicht-menschlichen bzw. kultürlichen und natürlichen Sphäre beschreiben, wie Bruno Latour (2017: 18 ff.) sie im Zeichen der »Modernen« konzeptionalisiert hat.

tergehend ausführt: »Die zu erwartende Migration von Radionukliden im Endlager findet unter anaeroben (Ausschluss von Luft) Bedingungen statt und das sind auch genau die Bedingungen, die wir in unseren Experimenten nachbilden wollen.« Die Logik der Nachbildung gilt dabei für sämtliche im Experiment eingesetzten Materialien, auch für Zement und die Radionuklide selbst, die im Labor die gleichen Bedingungen »vorfinden« sollen, wie sie in einem zukünftigen Endlager erwartet werden.

Was zeigt sich an diesem Umgang mit den Materialproben? Es lässt sich festhalten, dass sich selbst in einem vermeintlich artifiziellen Setting wie dem Labor die soziomateriellen Kollaborationen nicht im Engeren auf Menschen und Technik beschränken, sondern dass auch der Einbezug von »Natur« eine Rolle spielt – Natur wird im Sinne »natürlicher« Bedingungen relevant und zur Herstellung von Repräsentativität eingesetzt. Dabei wird sie einmal an die Bedingungen des Labors und seine Experimente – hier an die SIMS/Laser-SNMS – angepasst (etwa mit Blick auf die Größe der Probe), zugleich wird sie in Form vorausgesetzter Bedingungen in den für das Experiment angepassten Materialproben zu erhalten versucht, ohne deren Berücksichtigung das Experiment nicht aussagekräftig und zum Scheitern verurteilt wäre. In diesem Sinne lässt sich sagen, dass nicht nur das Labor die Manipulation und Anpassung des dort zum Einsatz kommenden Materials verlangt – hier, indem aus einer Umwelt entnommene Materialien in Form von Proben an Experimentalbedingungen angepasst werden. Auch das Labor muss seine Bedingungen auf die Anforderungen der einzusetzenden Materialien abstimmen – bei endlagerrelevanten Wirtsgesteinen etwa durch die Berücksichtigung ihrer »natürlichen« Umwelt. Auf diese Weise ist Natur als Referenzrahmen einer epistemischen Praxis (hier im Rahmen naturwissenschaftlicher Forschung) auch im Labor weiterhin quasi-präsent bzw. *re-präsent* und somit als Part soziomaterieller Kollaborationen wirksam. Die Formatierbarkeit natürlicher Objekte wie zum Beispiel im Umgang mit wirtsgesteinsrelevanten Proben beläuft sich somit nicht allein auf eine technische Überformung des Materials, sondern auch auf eine partielle Konservierung ihrer »Natürlichkeit«. In diesem Sinne arbeiten in einem solch artifiziellen Setting wie dem Labor nicht ausschließlich Menschen und Technik zusammen, sondern eben auch Menschen, Technik und Natur – Natur wird hier Referenzrahmen und Grundannahme in Form von Bedingungen, die in Experimentalbedingungen übersetzt werden. Dabei zeigt sie sich im Kontext des Labors als eine Sphäre ohne physischen Kontakt zum Menschen, zugleich wird sie eingebunden in ein Setting wissenschaftlicher

Kultur, das sich um die Herstellung kontrollierter Bedingungen bemüht. Damit wird sie – hier in Form präparierter Materialproben – zur Ressource für das Labor, seine Experimente und Produktionen wissenschaftlichen Wissens.

5 Schluss und Ausblick

Der Aufsatz hat sich zum Ziel gesetzt, die Endlagerung hoch radioaktiver Abfallstoffe als soziomaterielle Praxis anzudenken und damit der Frage nachzugehen, wie nicht zuletzt durch den Einbezug von Materialien Stabilität und Fragilität im Umgang mit Ungewissheit und Nichtwissen – auch experimentelles Nichtwissen (Groß 2014) – ermöglicht wird. Das Nichtwissen wird besonders dahingehend relevant, als dass für hunderttausende bzw. in Deutschland gar für eine Million Jahre ein Endlager errichtet werden soll, das Radionuklide weitestgehend einschließen soll, was einen offensiven und reflexiven Umgang mit enormen Ungewissheiten und Unsicherheiten bedeutet. Diesen wird im Feld der Endlagerkonzeption und -forschung nicht allein durch Risikokalkulationen begegnet, sondern zudem durch den experimentellen und konzeptionellen Einbezug »natürlicher« und »technischer« Materialkombinationen. Neben der in der sozialwissenschaftlichen Endlagerforschung verstärkten Ausrichtung auf soziotechnische Prozesse (also das Zusammenspiel zwischen Gesellschaft und Technik) fragt eine solch weitergefasste soziomaterielle Sicht auch nach dem Einbezug von Materialien, die sich – folgt man den im Feld der Endlagerung etablierten Geowissenschaften – nicht per se dem technisch Hervorgebrachten zurechnen lassen, sondern die ihrer Genese nach vielmehr als »Natur« relevant gemacht werden. Die Frage danach, wie auch »Natur« zunächst im Sinne einer empirischen Kategorie im Feld der Endlagerung adressiert wird, mag nicht zuletzt soziotechnisch konzipierte Perspektiven dahingehend erweitern, dass auch *soziogeologische* Kollaborationen bzw. Beziehungen zwischen Gesellschaft und Geologie, Natur und Kultur weiter in den Fokus der Betrachtung rücken. Neben Technik und Gesellschaft wird Natur – in diesem Fall Geologie – als zentrale Sphäre der Endlagerung als soziomaterielle Praxis beobachtbar, die sich nicht auf den Bestandteil eines soziotechnischen Systems reduzieren lässt, sondern die in den ihr zugeschriebenen Kapazitäten fragile »soziotechnische Ensembles« (Bijker 1993: 117 ff.) stabilisieren soll. Ihren empirischen Bezug findet eine solche, hier zunächst

in ihren Grundzügen angedachte soziomaterielle Perspektive im Feld der Konzeption von Endlagern, das insbesondere von geologischen Formationen und damit potenziellen Wirtsgesteinen ausgeht – in Deutschland sind dies drei mögliche Wirtsgesteine mit je unterschiedlichen Qualitäten. So wird im Feld der Endlagerkonzeption Natur besonders in Form geologischer Formationen adressiert, denen stabilisierende Effekte mit Blick auf ihre extrem langen Eigenzeitlichkeiten zugesprochen werden: Sie waren längst vor Menschen und Technik »da« und sollen hiernach auch noch »da« und gegebenenfalls isolierend sein, wenn technische Barrieren mit der Zeit nachgegeben haben. Zudem stabilisieren sie aufgrund ihrer räumlichen Lage – sie liegen unterirdisch und somit fern des Habitats von Menschen und vielen weiteren Lebewesen. Zugleich speisen sie eine Fragilität in die Konzeption von Endlagern ein – so wird ihr Zusammentreffen mit den radioaktiven Abfällen auch vor dem Hintergrund einer potenziell entwickelbaren Eigendynamik der Materialien relevant, was Unberechenbarkeiten in den Prozess der Endlagerung implementiert.

Wie mit diesen Unsicherheiten in experimentellen Kontexten in der Forschungspraxis umgegangen wird, wurde sodann durch ethnografische Einblicke in ein kernchemisches Labor illustriert. Der Schwerpunkt lag dabei auf dem praktischen Umgang mit endlagerrelevanten Materialien bzw. auf den Anforderungen an die dort arbeitenden Wissenschaftler:innen, die »natürliche« Umwelt (die sauerstofflose Tiefe und der ausgeschlossene Kontakt zu Menschen) der Materialien einschließlich der eingebauten radioaktiven Abfälle (durch Hinzugabe von Plutonium) nachzubilden. Nicht allein Menschen und Technik, auch die Berücksichtigung von Natur spielen in diesem Setting eine geradezu konstitutive und stabilisierende Rolle zur Produktion wissenschaftlichen und zugleich endlagerrelevanten Wissens für ein Vorhaben, das von enormer Ungewissheit und Nichtwissen geprägt ist.

Wie lässt sich eine solche soziomaterielle Perspektive weitergehend einordnen und mit welchem Verständnis von »Natur« operiert sie? Zunächst einmal lässt sich festhalten, dass es sich um eine theoretisch-empirische Perspektive handelt, die vor dem Hintergrund einer qualitativ ausgerichteten Forschung und einem gegenstandsbezogenen Theorieinteresse die ontologischen und epistemologischen Annahmen ihres Feldes selbst zum Gegenstand macht, um einseitig argumentierende Natur-Kultur-Verhältnisse zu irritieren. Aussagen, wie Natur sei »sozialisiert« (Belliger 2006: 14) oder »technisiert«, lassen sich mit einer solchen soziomateriellen Perspektive, die Soziales, Technisches und Natürliches als Bereiche der Kollaboration

fasst, gedanklich gleichsam umkehren: Soziale und technische Prozesse werden hiernach nicht zuletzt auch durch so etwas wie Natur beeinflusst. Im Feld der Endlagerforschung und Endlagerkonzeption zeigt sich Natur besonders als Geologie, die in Beziehung zu technischen und sozialen Prozessen gesetzt wird. Hiernach sind nicht allein Verschränkungen, Relationen bzw. Kollaborationen zwischen technischen und sozialen Bereichen, zwischen Gesellschaft und Technik, zu betrachten, sondern auch Kollaborationen mit Natur – in diesem Fall mit geologischen Formationen (dies mag in anderen Feldern anders sein). Im Feld der Endlagerung sind es Gesteine und die ihnen zugeschriebenen Qualitäten in Konfrontation mit hoch radioaktiven Stoffen, die die Ausgangsbedingungen dafür »mitgestalten«, wo und wie ein Endlager soziotechnisch konzipiert und gegebenenfalls realisiert werden kann.

Theoretisch schließt eine solche Perspektive an eine umweltsoziologische Position an, die »sozio-materielle Interaktionsdynamiken von Gesellschaft, Technik und Natur ins Zentrum ihrer Untersuchungen« (Brand 2014: 25 ff.) stellt. Weder Technik und Gesellschaft noch Natur werden dabei essenzialisiert, sondern vielmehr zum Gegenstand einer empirisch-theoretischen Forschung, die danach fragt, wie diese drei Bereiche von den Teilnehmenden eines Feldes adressiert und relevant gemacht werden. In dieser Weise folgt die hier vorgeschlagene Perspektive einer Haltung, die »Natur weder als unveränderliches Schicksal, noch als völlig offenes Konstruktionsfeld begreift, um der falschen Alternative einer vollständig deterministischen bzw. einer beliebig überformbaren Natur zu entkommen« (Lemke 2013: 11). Eine solche soziomaterielle Perspektive mag in gewisser Weise über ihre eigene Disziplin hinausgehend auch verstärkt Kollaborationen zwischen Sozial- und Naturwissenschaften erfordern (Bieler et al. 2020; Bogusz 2021), ohne dass es dabei primär um ein Ringen um die »richtige« Ontologie und Epistemologie geht. Vielmehr zielt eine solche Perspektive, die wissenssoziologische Zugänge berücksichtigt, darauf ab, die Differenzierung und Adressierung der verschiedenen soziomateriellen Kollaborateure unter Bezugnahme von Stabilität und Fragilität angesichts der Alltäglichkeit oder gar Alljährlichkeit sozial-ökologischer Krisenszenarien empirisch-theoretisch zu fokussieren. So lassen sich am Fall der Endlagerung aus einer solchen Sicht auch Grenzen soziotechnischer Systeme in ihrem Potenzial zur Krisenbewältigung diskutieren, die nicht zuletzt dann hervortreten, wenn zusätzlich auf »natürliche« bzw. hier geologische Wirkmächtigkeit gesetzt wird.

Literatur und Quellen

Atkinson, Paul/Coffey, Amanda/Delamont, Sara/Lofland, John/Lofland, Lyn (Hg.) (2001): *Handbook of Ethnography*. Los Angeles: Sage Publications.

Atkinson, Paul/Coffey, Amanda (2011): »Analysing Documentary Realities«, in: David Silverman (Hg.): *Qualitative Research. Issues of Theory, Method and Practice.* London: Sage, S. 77–92.

Barad, Karen (2007): *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. New York: Duke University Press.

Barad, Karen (2012): *Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken*. Berlin: Suhrkamp.

Barthe, Yannick (2006): *Le pouvoir d'indécision. La mise en politique des déchets nucléaires*. Paris: Economica.

Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Belliger, Andréa (2006): *ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*. Bielefeld: transcript.

Bennett, Jane (2010): *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Durham/NC: Duke University Press.

Bieler, Patrick/Bister, Milena D./Hauer, Janine/Klausner, Martina/Niewöhner, Jörg/Schmid, Christine/Peter, Sebastian von (2020): »Distributing reflexivity through collaborative ethnography«, in: *Journal of Contemporary Ethnography* 50 (1), S. 77–98.

Bijker, Wiebe (1993): »Do Not Despair: There Is Life after Constructivism«, in: *Science, Technology, & Human Values* 18 (1), S. 113–138.

Bogusz, Tanja (2021): »Fieldwork in the Anthropocene. On the Possibilities of Analogical Thinking Between Nature and Society«, in: *SozArXiv Papers*.

Böschen, Stefan/Gläser, Jochen/Meister, Martin/Schubert, Cornelius (2015): »Introduction. Material Agency as a Challenge to Empirical Research«, in: *Nature and Culture* 10 (3), S. 257–268.

Brand, Karl-Werner (2011): »Umweltsoziologie und der praxistheoretische Zugang«, in: Matthias Groß (Hg.): *Handbuch Umweltsoziologie*. Wiesbaden: Springer VS, S. 173–195.

Brand, Karl-Werner (2014): *Umweltsoziologie. Entwicklungslinien, Basiskonzepte und Erklärungsmodelle*. Basel/Weinheim: Beltz Juventa.

Breidenstein, Georg/Hirschauer, Stefan/Kalthoff, Herbert/Nieswand, Boris (2013): *Ethnografie. Die Praxis der Feldforschung*. Konstanz: UVK.

Brunnengräber, Achim (Hg.) (2016): *Problemfalle Endlager. Gesellschaftliche Herausforderungen im Umgang mit Atommüll*. Baden-Baden: Nomos.

Callon, Michael (2006): »Einige Elemente einer Soziologie der Übersetzung: Die Domestikation der Kammmuscheln und der Fischer der St. Brieuc-Bucht«, in: Andréa Belliger/David J. Krieger (Hg.): *ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*. Bielefeld: transcript, S. 135–174.

Coopmans, Catelijne/Vertesi, Janet/Lynch, Michael/Woolgar, Steve (2014): *Representation in Scientific Practice Revisited*. Cambridge/London: MIT Press.

Degele, Nina (2002): *Einführung in die Techniksoziologie*. München: Wilhelm Fink, UTB.

Emerson, Robert M./Fretz, Rachel I./Shaw, Linda L. (1995): *Writing Ethnographic Fieldnotes*. Chicago/London: University of Chicago Press.

Engert, Kornelia/Schürkmann, Christiane (2021): »Introduction. Posthuman? Nature and Culture in Renegotiation«, in: *Nature and Culture* 16 (1), S. 47–64.

Fladvad, Benno/Hasenfratz, Martina (2020): »Einleitung: Imaginationen von Nachhaltigkeit zwischen Katastrophe, Krise und Normalisierung«, in: Frank Adloff/Benno Fladvad/Martina Hasenfratz/Sighard Neckel (Hg.): *Imaginationen von Nachhaltigkeit. Katastrophe. Krise. Normalisierung*, Frankfurt a. M./New York: Campus, S. 13–28.

Groß Matthias (2001): *Die Natur der Gesellschaft. Eine Geschichte der Umweltsoziologie*. Weinheim/München: Juventa.

Groß, Matthias (2014): *Experimentelles Nichtwissen. Umweltinnovationen und die Grenzen sozial-ökologischer Resilienz*. Bielefeld: transcript.

Hocke, Peter (2016): »Technik oder Gesellschaft? Atommüll als soziotechnische Herausforderung begreifen«, in: Achim Brunnengräber (Hg.): *Problemfalle Endlager: Gesellschaftliche Herausforderungen im Umgang mit Atommüll*. Baden-Baden: Nomos, S. 77–96.

Ialenti, Vincent (2020): *Deep Time Reckoning. How Future Thinking Can Help Earth Now*. Cambridge/London: MIT Press.

Kalthoff, Herbert/Hirschauer, Stefan/Lindemann Gesa (Hg.) (2008): *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Kalthoff, Herbert/Cress, Torsten/Röhl, Tobias (Hg.) (2016): *Materialität: Herausforderungen für die Sozial- und Kulturwissenschaften*. Paderborn: Wilhelm Fink.

Kommission Endlagerung hoch radioaktiver Abfallstoffe (2016): *Abschlussbericht. Verantwortung für die Zukunft. Ein faires und transparentes Verfahren für die Auswahl eines nationalen Endlagerstandortes*, letzter Zugriff: 23.04.2019, https://www.bundestag.de/resource/blob/434430/bb37b21b8e1e7e-049ace5db6b2 f949b2/drs_268-data.pdf.

Knorr Cetina, Karin (1995): »Laborstudien. Der kultursoziologische Ansatz in der Wissenschaftsforschung«, in: Renate Martinsen (Hg.): *Das Auge der Wissenschaft*. Baden-Baden: Nomos, S. 101–135.

Knorr Cetina, Karin (1998): »Sozialität mit Objekten. Soziale Beziehungen in post-traditionalen Wissensgesellschaften«, in: Werner Rammert (Hg.): *Technik und Sozialtheorie*. Frankfurt a. M./New York: Campus, S. 83–120.

Knorr Cetina, Karin (1999): *Epistemic Cultures. How the Sciences Make Knowledge*. Cambridge/London: Harvard University Press.

Kudla, Wolfram (2016): *Endlagerkonzepte und entscheidungserhebliche Fragen zu einer Endlagerung im Kristallingestein*, letzter Zugriff: 14.02.2022, https://www.bundestag.de/endlager-archiv/blob/420718/d966face456d46c3a6e43064ad3eb45e/drs_128a-data.pdf.

Kropp, Cordula (2002): »Natur«: Soziologische Konzepte. Politische Konsequenzen. Wiesbaden: Springer.

Landström, Catharina/Bergmans, Anne (2015): »Long-term repository governance: a socio-technical challenge«, in: *Journal of Risk Research* 18 (3), S. 378–391.

Latour, Bruno (1996): *Der Berliner Schlüssel. Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaften*. Berlin: Akademie Verlag.

Latour, Bruno (2014): »Der Pedologenfaden von Boa Vista. Eine photo-philosophische Montage«, in: Hans-Jörg Rheinberger/Michael Hagner/Bettina Wahrig-Schmidt (Hg.): *Räume des Wissens: Repräsentation, Codierung, Spur*. Berlin/Boston: Akademie Verlag.

Latour, Bruno (2017): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Lemke, Thomas (2013): *Die Natur in der Soziologie. Gesellschaftliche Voraussetzungen und Folgen biotechnologischen Wissens*. Frankfurt a. M./New York: Campus.

Lemke, Thomas (2021): *The Government of Things. Foucault and the New Materialisms*. New York: NYU Press.

Lemke, Thomas/Hoppe, Katharina (2021): *Neue Materialismen zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Lynch, Michael/Woolgar, Steve (Hg.) (1988): *Representation in Scientific Practice*. Cambridge/London: MIT Press.

Müller, Michael/Voges, Jürgen (2016): »Die Notwendigkeit neu zu denken. Der Atommüll ist nicht nur eine technische Herausforderung«, in: Achim Brunnengräber (Hg.): *Problemfalle Endlager. Gesellschaftliche Herausforderungen im Umgang mit Atommüll*. Baden-Baden: Nomos, S. 57–76.

Neckel, Sighard/Basedovsky, Natalia/Boddenberg, Moritz/Hasenfratz, Martina/Pritz, Sarah Miriam/Wiegand, Timo (Hg.) (2018): *Die Gesellschaft der Nachhaltigkeit. Umrisse eines Forschungsprogramms*. Bielefeld: transcript.

Perrow, Charles (1999): *Normal Accidents. Living with High-Risk-Technologies*. Pinceton: Princeton University Press.

Prior, Lindsay (2011): »Using Documents in Social Research«, in: David Silverman (Hg.): *Qualitative Research. Issues of Theory, Method and Practice*. London: Sage, S. 93–110.

Rammert, Werner (2016): *Technik – Handeln – Wissen. Zu einer pragmatistischen Technik- und Sozialtheorie*. Wiesbaden: Springer VS.

Radkau, Joachim/Hahn, Lothar (2013): *Aufstieg und Fall der deutschen Atomwirtschaft*. München: oekom.

Rheinberger, Hans-Jörg (1997): *Toward a History of Epistemic Things: Synthesizing Proteins in the Test Tube*. Stanford: Stanford University Press.

Schönenbach, Daniela/Berg, Felix/Breckheimer, Markus/Hagenlocher, Daniel/Schönberg, Pascal/Haas, Raphael/Amayri, Samer/Reich, Tobias (2021): »Development, characterization, and first application of a resonant laser secondary neutral mass spectrometry setup for the research of plutonium in the context of long-term nuclear waste storage«, in: *Analytical and Bioanalytical Chemistry* 413, S. 3987–3997.

Schroer, Markus (2022): *Geosoziologie. Die Erde als Raum des Lebens*. Berlin: Suhrkamp.

Schürkmann, Christiane (2021): »Facing a Toxic Object Nuclear Waste Management and its Challenges for Nature-Culture-Relationships«, in: *Nature and Culture* 16 (1), S. 65–82.

Schürkmann, Christiane (2022): »Joining Multiple Collaborations: Toward a Sociomaterial Perspective on Nuclear Waste Management between Society, Technolgy, and Nature«, in: Worldwide Waste. Journal of Interdisciplinary Studies (forthcoming).

von Verschuer, Franziska (2021): »Making Post/Anthropocentric Futures in Agrobiodiversity Conservation«, in: *Nature and Culture* 16 (1), S. 47–64.

Wehling, Peter (2018): »Verantwortung für das Unvermeidliche. Wissenschaftliches Nichtwissen als Gegenstand epistemischer Selbstreflexion und politischer Gestaltung«, in: Nina Janich/Lisa Rhein (Hg.): *Unsicherheit als Herausforderung für die Wissenschaft Reflexionen aus Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften*. Berlin: Peter Lang, S. 207–229.

Wolff, Stephan (2006): »Textanalyse«, in: Ruth Ayaß/Jörg Bergmann (Hg.): *Qualitative Methoden der Medienforschung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 245–273.

Transformative Praktiken und responsive Gewohnheiten

Florian Dünckmann

»It seems easier to imagine the ›end of the world‹ than a far more modest change in the mode of production, as if liberal capitalism is the ›real‹ that will somehow survive even under conditions of a global ecological catastrophe.« (Žižek 2012)

Einleitung

Für sich genommen hat das Begriffspaar Stabilität und Instabilität keinen normativen Charakter; dennoch erhalten diese Kategorien in aktuellen gesellschaftlichen Diskursen häufig einen wertenden Unterton: Stabilität steht für Berechenbarkeit und Sicherheit, während mit Instabilität Unsicherheit und potenzielle Gefahr in Verbindung gebracht werden. Angesichts der Diagnose der derzeitigen globalen Situation – Klimawandel, Artensterben, Rechtspopulismus, Kriege etc. – erscheint eine neue Bewertung von Kontinuität und Wandel, Sicherheit und Unsicherheit jedoch notwendig. Gegenwärtig geht eine große und sicher vorhersehbare Gefahr eben nicht von der Instabilität, sondern vielmehr von der Kontinuität der gegenwärtigen gesellschaftlichen Praxis aus. Es sind unsere vorherrschenden Konsum- und Produktionspraktiken, die die jetzige sozial-ökologische Krise ausgelöst haben und die auch in Zukunft für eine weitere Verschärfung der globalen Lage verantwortlich sein werden. In einem solchen Fall nicht-nachhaltiger Praxis, die langfristig ihre eigene ökologische und ökonomische Basis zerstört, stehen Stabilität und Instabilität auf verschiedenen Zeit- und Raumskalen im Widerspruch zueinander: Kurzfristige und lokale Stabilität im Sinne eines Weiter-so führt langfristig im globalen Maßstab unweigerlich zu Instabilität, während der einzige Weg zur Sicherung wichtiger gesellschaftlicher Funktionen über einen radikalen Wandel führen muss.

Auch aus ethischen Gründen kann Stabilität problematisch sein: Diktatorische Regime, die ihre eigenen Bürger:innen verfolgen und unterdrücken, tun dies in der Regel im Namen der Stabilität und geben vor, die Bevölkerung vor unwägbaren Gefahren zu schützen. In ähnlichem Maße ist es auch die gegenwärtige »imperiale Lebensweise« (Brand/Wissen 2017) von einem moralischen und politischen Standpunkt aus nicht wert fortzubestehen, da sie darauf basiert, dass ihre Folgen – Naturzerstörung und soziale Ausbeutung – systematisch in Raum und Zeit »wo-anders« bzw. »wann-anders« fühlbar werden. Diese imperiale Lebensweise, also im Wesentlichen unsere gegenwärtigen Konsum- und Produktionspraktiken, ist grundsätzlich ungerecht, da die Verursacher:innen nicht die Leidtragenden der Schäden sind, und ineffizient, da sie keinen unmittelbaren Anreiz haben, ihre nicht-nachhaltige Lebensweise zu ändern (Dünckmann et al. 2022).

Aus diesen Gründen geht der vorliegende Artikel von der normativen Prämisse aus, dass im Hinblick auf unsere gegenwärtigen Lebensweisen Kontinuität abgelehnt und vielmehr die Instabilität der aktuellen gesellschaftlichen Praxis zu wünschen ist. Allerdings ist ein Wandel von sozialen Praktiken alles andere als selbstverständlich oder leicht umzusetzen. Eher, so artikuliert es Žižek im obenstehenden Zitat, akzeptieren wir die Aussicht auf das Ende der Welt, als dass wir uns einen grundsätzlichen Umbau des gegenwärtigen Kapitalismus mit seinen eingeschriebenen Konsum- und Produktionspraktiken vorstellen können. Angesichts dieser Schwierigkeit, ausgetretene Pfade zu verlassen, ist es eine Aufgabe der sozialwissenschaftlichen Theorie, die grundlegenden Mechanismen besser zu verstehen, die hinter sozialen Routinen und Konventionen stehen, und damit den Sinn für neue gesellschaftliche Möglichkeiten zu schärfen.

Im Fokus dieses Theoriebeitrags steht also die Frage nach den Bedingungen und Möglichkeiten eines sozialen Wandels hin zu mehr Nachhaltigkeit und Gerechtigkeit. Diese Frage wird dabei von einer speziellen konzeptionellen Warte aus gestellt: der Theorie sozialer Praktiken. Diese Praxistheorien, wie sie zum Beispiel von Schatzki (1996, 2002), Shove et al. (2012) oder Reckwitz (2003) ausgearbeitet wurden, gehen von der Grundannahme aus, dass die soziale Welt aus Praktiken besteht. Objekte ihrer Analyse sind also nicht Akteur:innen, Institutionen, Strukturen oder ähnliches, sondern das, was wir wiederholt tun und was kollektiv verständlich ist. In einer ersten Annäherung lässt sich sagen, dass unsere Antwort auf die Frage »Was tust du gerade?« in der Regel eine Praxis bezeichnet – zum Beispiel Kochen, Artikel schreiben, Wandern oder Spazierengehen. Die soziale Welt besteht aus ei-

nem Netz solcher Praktiken, die in Raum und Zeit neben- bzw. nacheinander stattfinden und die über verschiedene Verbindungen (zum Beispiel materiell oder motivational) mehr oder weniger eng miteinander verknüpft sind.

Aus dieser Perspektive lassen sich auch Stabilität und Wandel als Eigenschaften des Netzes von Praktiken beschreiben und analysieren. Sozialer Wandel bedeutet eine Veränderung dieses Netzes, Stabilität dagegen eine Wiederholung gleicher oder ähnlicher Praktiken. Konsequenterweise müssen sich aber auch die Ursachen für Wandel praxistheoretisch beschreiben lassen: Es sind also nicht Akteur:innen, Institutionen oder Strukturen, welche gewissermaßen von außen Praktiken verändern, sondern es sind vielmehr Praktiken bzw. deren Elemente, die einen Wandel verursachen. Dementsprechend neigen Praxistheorien bislang auch dazu, Wandel als einen wenig reflexiven und somit größtenteils blind ablaufenden Prozess zu beschreiben. Danach hat sozialer Wandel zwar Ursachen, aber nicht unbedingt bewusste Verursacher:innen.

Diejenigen, die angesichts der oben beschriebenen problematischen globalen Lage einen Wandel herbeiführen wollen, erscheinen somit als relativ hilflos, denn wenn in Praxistheorien kein Platz für Subjekte ist, die Wandel bewusst herbeiführen können, dann hat auch der Wunsch, nicht nur die eigenen Praktiken, sondern auch diejenigen der Mitmenschen zu verändern, keinerlei Hebel. Der vorliegende Artikel will nun dazu beitragen, diese konzeptionelle Lücke zu schließen und Wege aufzuzeigen, wie bestimmte Praktiken als Agenten eines bewussten Versuches, die soziale Welt – mithin das Netz sozialer Praktiken – zu beeinflussen, gedacht und analysiert werden können. Zu diesem Zweck werden zwei theoretische Konzepte eingeführt: transformative Praktiken und responsive Gewohnheiten. Diese Erweiterung des begrifflichen Angebots soll es möglich machen, die Veränderung von Praktiken durch andere Praktiken konzeptionell besser zu greifen und neue Fragen an die Binnenlogik bzw. die Verknüpfung dieser potenziellen Agenten des Wandels zu stellen. Damit soll die Theorie sozialer Praktiken auch anschlussfähiger an die Transformationsforschung und die Weiterentwicklung konkreter Instrumente zur Förderung sozialer Innovationen (zum Beispiel Reallabore, Nachhaltigkeitsbildung) werden.

Zuerst werden die beiden nächsten Kapitel einen Überblick über die Grundannahmen der Theorie sozialer Praktiken (Kapitel 2) und zu ihrer Konzeptionierung von Stabilität und Wandel (Kapitel 3) geben, bevor in den dann folgenden Kapiteln die Konzepte der transformativen Praktiken (Kapitel 4) und der kreativen Gewohnheiten (Kapitel 5) vorgestellt werden.

Eine soziale Welt aus Praktiken und Arrangements: Eine kurze Einführung in die Theorie sozialer Praktiken

Für Praxistheorien besteht die soziale Welt aus Praktiken und existiert daher nur im Handlungsvollzug. Auf der strukturellen Makroebene liefert menschliches Tun in seinen verschiedenen Formen den Stoff, aus dem eine Gesellschaft aufgebaut ist; auf der individuellen Mikroebene bildet die jeweilig ausgeübte Praxis den Horizont, in Bezug auf den das Individuum die Welt im jeweiligen Moment versteht.

Was Praktiken eher zu einem sozialen als zu einem psychologischen Phänomen macht, ist die Tatsache, dass sie kollektiv geteilt werden und damit öffentlich verstehbar sind (Schmidt 2012: 237 ff.). Weil Praktiken allgemein als das erkennbar sind, was sie sind, bilden sie das Medium unseres Zusammenlebens. Wir verstehen und missverstehen uns in und durch unsere Praktiken (Reckwitz 2003: 574 f.). Ein gemeinsames Verständnis einer Praktik muss dabei nicht harmonisch sein, denn es kann Kontroversen darüber geben, welches Tun, Sagen, Ziel oder welche Emotion letztlich zu einer bestimmten Praxis gehört und wer legitime:r Teilnehmer:in dieser Praxis ist.

Eine Praxis wird von Schatzki (1996: 89) als ein »nexus of doings and sayings« definiert und hat zwei Dimensionen: Aktivität und Organisation. Die aktive Dimension impliziert, dass Praktiken nur im tatsächlichen Tun Bestand haben; somit sollten sie nicht als abstrakte Skripte verstanden werden, die unabhängig von der Ausführung existieren. Die organisatorische Dimension umfasst verschiedene Aspekte: Praktiken bündeln menschliche Aktivität und fassen einzelne Handlungsakte zu einem sinnbehafteten Ganzen zusammen. Der Klebstoff, der das jeweilige »Tun und Sagen« in einer Praxis zusammenhält, besteht aus vier Komponenten: 1) ein praktisches Verständnis, das bedeutet, zu wissen, wie man x macht oder x als x zu erkennen; 2) Regeln, verstanden als die mehr oder weniger expliziten Richtlinien, welche die Praxis leiten; 3) teleoaffektive Strukturen, die die Ziele und Projekte sowie die angemessenen Emotionen und Stimmungen organisieren, die mit der Ausführung der Praxis einhergehen, und 4) allgemeine Verständnisse oder teleoaffektive Regime, wie das Konzept der Staatsbürgerschaft oder der Hierarchie, die verschiedene Praktiken mit unterschiedlichen teleoaffektiven Strukturen überspannen. Es ist dabei wichtig festzuhalten, dass diese vier Komponenten Merkmale der ausgeüb-

ten Praxis und nicht des ausführenden Individuums sind (Schatzki 2002: 70 ff.).

Was insbesondere Schatzkis (1996, 2002) frühe Praxistheorie für Geograf:innen, die sich mit der räumlichen Dimension des sozialen Lebens beschäftigen, interessant macht, ist die Tatsache, dass sie sich nicht nur mit der performativen Seite von Praktiken befasst, sondern auch ein differenziertes konzeptionelles Vokabular für die Materialität bzw. Räumlichkeit von Praktiken anbietet. Einzelne Personen, Organismen, Artefakte und natürliche Dinge sind integraler Bestandteil von Praktiken und besitzen ihre eigene Fähigkeit, auf den Verlauf der Ereignisse einzuwirken. In diesem Sinne können Praktiken nicht losgelöst von ihrer Materialität betrachtet werden. In unserem Alltagsverständnis sehen wir die materielle Welt als den Schauplatz, an dem sich soziale Praktiken abspielen. Aber diese Beziehung gibt es auch andersherum: Organismen, Artefakte und natürliche Dinge sind für uns immer nur im Kontext von Praktiken verständlich. So ist etwas (zum Beispiel eine Pflanze) im Kontext einer Praxis (zum Beispiel Gartenarbeit) ein bestimmtes Ding, das in eine bestimmte Kategorie fällt (zum Beispiel Unkraut) und Teil eines umfassenden Netzes von bedeutungsvollen Beziehungen (zum Beispiel in Bezug auf meine Hacke oder auf meinen Nachbarn). Im Rahmen einer anderen Praxis (zum Beispiel dem Botanisieren) kann dieselbe Pflanze ganz anders kategorisiert (zum Beispiel als zur Familie der Compositae gehörend) und in anderen Beziehungen betrachtet werden (zum Beispiel in Bezug auf die anderen Pflanzen, mit denen sie einen Lebensraum bildet).

Schatzki stellt fest, dass die materiellen Dinge erst vor dem Hintergrund einer spezifischen Praxis in eine bestimmte Beziehung gebracht werden, und er nennt diese bestimmte Ordnung ein Arrangement. In diesem Sinne bilden Praktiken einerseits den Kontext für Arrangements. Andererseits bilden Arrangements den Kontext für Praktiken, da die Ausübung einer Praxis (zum Beispiel Gartenarbeit) immer inmitten einer konkreten Anordnung von einzelnen Personen, Organismen, Artefakten und Dingen (zum Beispiel einem Garten) stattfindet (Schatzki 2002: 23). Praktiken, d.h. das sinnvolle Aneinanderhängen von »Tun und Sagen«, und Arrangements, d.h. die »Anordnung der Dinge, in der sie aufeinander bezogen und positioniert sind«, sind zwei Aspekte desselben Phänomens, das Schatzki (2002: 159) »Praxis-Arrangement-Bündel« nennt.

Wie konstituieren nun diese Praxis-Arrangement-Bündel das soziale Leben im Allgemeinen? Bei der Beantwortung dieser Frage greift Schatzki

(2002) in seinem Buch *The Site of the Social* auf den Begriff *site* (zu deutsch: Platz, Ort, Lage, Stätte) zurück. Für ihn bezeichnet *site* eine bestimmte Art von Kontext. Tatsächlich ist es ein Kontext, zu dem das einzelne Phänomen selbst gehört. Diese Unterscheidung lässt sich anhand eines Waldes verdeutlichen, in dem sich ein Mord ereignet. Obwohl der Wald den situativen Kontext dieses Ereignisses darstellt, ist der Mord selbst nicht Teil des Waldes und es wäre absurd zu behaupten, ein Wald bestünde aus Ereignissen wie Morden. Der Wald ist also der situative Kontext, aber nicht die *site* des Mordes. Anders ist dies bei einem Seminar an einer Universität. Hier besteht die Universität aus einer Vielzahl von ähnlichen Phänomenen: Seminare, Vorlesungen, Sprechstunden. In diesem Sinne ist die Universität die *site* des Seminars (Schatzki 2002: 138 ff.). An einer *site* hängen verschiedene Phänomene so zusammen, dass sie einen Kontext füreinander bilden. Das soziale Leben als Ganzes kann danach als »Site of the Social« begriffen werden, demgemäß als Plenum aller Praxis-Arrangement-Bündel, die auf unterschiedliche Weise miteinander verbunden oder aufeinander bezogen sind, zum Beispiel durch Kopräsenz, materielle Verbundenheit, Intentionalität oder die Abfolge von Handlungen. Eine soziale Situation ist eine soziale *site*, ein bestimmter Kontext, der durch eine bestimmte Menge von Praxis-Arrangement-Bündeln gebildet wird, die auf eine bestimmte Weise zusammenhängen.

Materialität spielt dabei eine zentrale Rolle: Einerseits bilden die Universitätsgebäude, die mit Personen, Organismen, Artefakten und Dingen gefüllt sind, die Bühne für all diese Praktiken. Andererseits bringen die verschiedenen Praktiken diese materiellen Objekte auf unterschiedliche Weise zusammen, sie bilden also unterschiedliche Arrangements. Für eine Studierende stellt der Hörsaal ein anderes Arrangement dar als für eine Reinigungskraft, für die sich die Universität zum Beispiel als ein kleiner Raum mit Reinigungsgegenständen und den Tischreihen als zu wischenden Objekten darstellt. Alles in allem gleicht die soziale Welt, wie sie von der Theorie sozialer Praktiken dargestellt wird, einem großen Mechanismus, in dem Praxis-Arrangement-Bündel ineinandergreifen wie die Zahnräder in einem Uhrwerk.

Stabilität und Instabilität in der sozialen Welt

Wer Instabilität als Thema in den Fokus rückt, setzt implizit voraus, dass in der sozialen Welt Stabilität der Normalzustand ist, der keiner Erklärung bedarf. Gleichwohl ist es aus der Sicht der Theorie sozialer Praktiken zunächst einmal nicht selbstverständlich, dass es überhaupt so etwas wie Kontinuität und Stabilität gibt. Immerhin besteht die soziale Welt aus Praktiken, die allein im Augenblick ihres Stattfindens existieren. In diesem Sinne ist es zunächst erklärungsbedürftig, warum sich diese Handlungsakte überhaupt wiederholen sollten, geschweige denn mit verlässlicher Regelmäßigkeit. Warum gibt es keinen Strom aus spontan stattfindenden Praktiken, die sich zu immer neuen Konstellationen zusammenfinden und dabei keine stabilen Muster hervorbringen? Wie wird Stabilität praxistheoretisch begriffen und aus welchen Quellen speist sie sich?

Folgender genereller Mechanismus ist dafür wesentlich verantwortlich: Indem Praktiken stattfinden, schaffen sie die Bedingungen ihres Wieder-Stattfindens, also ihrer eigenen Reproduktion. Mit anderen Worten: Praktiken pflanzen sich fort. Dadurch konstituieren sie eine soziale Welt, die, obwohl sie nicht aus Dingen oder Akteur:innen, sondern aus Geschehnissen besteht, nichtsdestotrotz einigermaßen stabil und berechenbar ist. Für diese Stabilität sind laut Schäfer (2013) im Wesentlichen drei der Reproduktion von Praktiken zugrundeliegende Faktoren verantwortlich: Institutionen, Körperlichkeit und Materialität.

1. Generell werden Institutionen, d.h. Regeln bzw. Konventionen, als entscheidende Elemente sozialer Stabilität gesehen. Institutionen schränken auf der einen Seite die Handlungsoptionen von Individuen ein; auf der anderen Seite machen sie das Tun der Mitmenschen berechenbar und eröffnen dadurch erst bestimmte Handlungsoptionen. In einer Welt, in der Bäcker:innen sich in keiner Weise gebunden fühlen, Brötchen zu backen, haben potenzielle Kund:innen auch nicht die Option, Brötchen in der Bäckerei zu kaufen. Dadurch, dass Institutionen entweder durch Sanktionierung oder durch andere Machtmechanismen, zum Beispiel konsensuale Hegemonie, den Spielraum möglichen Tuns stark einschränken, wirken sie angesichts der Komplexität von theoretischen Handlungsmöglichkeiten und denkbaren Handlungsfolgen sowohl für diejenigen, die von dem Tun betroffen sind, als auch für die tätigen Individuen selbst stark entlastend. Auf der gesellschaftlichen

Ebene wirken sie damit als eine Art Kitt, der den Zusammenhalt von unterschiedlichen Praktiken gewährleistet. Allerdings fallen Institutionen nicht einfach vom Himmel, sondern werden in Praktiken, mithin durch das Tun von Individuen, erst produziert bzw. immer wieder reproduziert. Das geschieht in den seltensten Fällen durch die explizite Neuschaffung von Institutionen; Regeln werden vor allem reproduziert, indem Individuen – ob bewusst, un- oder vorbewusst – nach ihnen handeln.

2. Praktiken sind Zusammenhänge von »doings and sayings«, sie bestehen somit aus Bewegungen des Körpers (Arme, Beine, Sprechapparat etc.). Praktiken werden also immer, wenn sie ausgeführt werden, verkörpert. Als wiederholte Handlungsschemata sind sie im körperlichen Gedächtnis verankert und finden damit zu einem großen Teil unterhalb des Radars des diskursiven Bewusstseins statt. Vor allem dieser Aspekt steht im Zentrum von Bourdieus Konzept des Habitus, den er als einen körperlichen Zusammenhang von »Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata« betrachtet (Bourdieu 1987: 101). Diese tiefe Verankerung von eingeübten Praktiken im vor-reflexiven Bereich des Körpergedächtnisses führt zu ihrer »Trägheit« (Schäfer 2013: 335), d.h. zu ihrer generellen Widerstandsfähigkeit gegenüber Veränderungen, und bildet damit einen zentralen Faktor für die Stabilität der sozialen Welt.
3. Die materielle Welt der Dinge und damit auch der räumlichen Konstellationen wird durch das Ausführen von Praktiken geformt und legt gleichzeitig die Ausübung bestimmter Praktiken nahe bzw. behindert diese. So sind räumliche Grenzen (zum Beispiel nationale Grenzen oder die Grenze zwischen privaten und öffentlichen Räumen) nicht einfach »vorhanden«, sondern müssen in Praktiken stetig produziert und reproduziert werden. Allerdings basieren sie dabei als räumliche Konstellationen auf bestimmten materiellen Arrangements, zum Beispiel Grenzzäunen oder Haustüren mit Klingel und Namensschild, die sowohl durch ihre physische als auch symbolische Präsenz bestimmte Möglichkeitsräume für Praktiken öffnen oder schließen.

Wenn nun Institutionen, Körperlichkeit und Materialität drei Faktoren sind, die ein stabiles Netz aus regelhaft wiederholten, aufeinander bezogenen Praktiken erklären können, wie kommen dann Instabilität und Ungewissheit in diese soziale Welt? Generell kommen dabei drei Wirkungs-

mechanismen zum Tragen: Variationen bei Wiederholung, Irritationen und Ereignisse (Events).

1. Wiederholungen sind niemals identische Geschehnisse; es sind immer Variationen. Jede Wiederholung findet zu einem anderen Zeitpunkt bzw. an einem anderen Ort statt und geschieht damit im Kontext einer veränderten sozialen Welt. Selbst im eintönigsten Alltag ist kein Tag absolut identisch. Selbst die größte Routine besteht immer aus Neuaufführungen einer Praxis (Everts 2019).
2. Wenn Körper und Dinge Praktiken stabilisieren, können sie auch zur Quelle von Instabilität werden, indem sie ihren Dienst versagen und dadurch Irritationen im routinierten Ablauf von Praktiken auslösen. Körper haben die Eigenschaft, dass sie ange- bzw. erregt werden können, und Artefakte können sich als unzuverlässig erweisen. Die materielle Welt hat eine Eigendynamik, die zum Beispiel von Latour (2010) als eigene Handlungsfähigkeit angesehen wird. Dadurch entstehen immer wieder neue Situationen, die, selbst wenn sie mithilfe vorhandener Handlungsskripte bewältigt werden, die soziale Welt und damit auch die Praktiken an sich verändern.
3. Schließlich gibt es punktuelle Geschehnisse, bei denen im Zusammenspiel mehrerer Entwicklungen etwas vollkommen Neues und Relevantes entsteht. Wenn zwei Fahrzeuge an einer Kreuzung bei einem Unfall aufeinanderprallen, dann durchbricht dieses Ereignis die Fahrroutinen der beiden Beteiligten und versetzt sie in einen vollkommen neuen sozialen Kontext. Solche disruptiven Ereignisse können das Fundament des Netzes von Praktiken grundsätzlich erschüttern und neue Entwicklungen und Energien freisetzen.

Praxistheorien sehen die soziale Welt also als ein Netz von miteinander verwoben Praktiken, deren Fortpflanzungsmechanismen infolge interner Mikrovariationen und gelegentlicher Störungen stetig variieren und damit immer neue Konstellationen schaffen. Angesichts dieser Beschreibung ist es nicht überraschend, dass Schatzki (2019a: 63 ff.) auch von einer »Ökologie des sozialen Lebens« spricht, und in der Tat sind die Parallelen zum traditionellen Evolutionsmodell auffällig: Der allgemeine Gendrift findet seine Entsprechung im Mikromechanismus der stetigen Variation bei Wiederholung. Irritationen und vor allem Events ähneln den Einzel- bzw. Großereignissen, die laut der *Punctuated-Equilibrium*-Theorie in der Lage sind, tiefgreifende Transformationen im Evolutionsverlauf zu verursachen (Gould 2007).

Was diesem Bild indessen fehlt, ist der Faktor der Reflexivität. Schatzki (2019b: 84) spricht zwar von »people intervening and altering the world«; damit kann aber sowohl gemeint sein, dass jemand zum Beispiel aus politischen Gründen Widerstand und Sabotage betreibt, als auch, dass jemand aus Versehen stolpert und dabei einen wichtigen Gegenstand zerbricht. Und wenn er von *adjustments* (Schatzki 2016) spricht, die er als Elemente reflektierten Tuns versteht, bleiben diese Neujustierungen immer auf die Binnenlogik der jeweiligen Praxis beschränkt, die es aufrechtzuerhalten gilt, und beziehen sich nicht auf die soziale Welt als Netz aus unterschiedlichen Praktiken. Auch bei Everts (2019) historischem Blick auf die Entwicklung sozialer Instabilität, die sich durch die zunehmende Zerteilung und Raum-Zeit-Ausdehnung von Praktiken immer stärker intensiviert, liegt diesen Veränderungsprozessen eine historische Eigenlogik zugrunde, die im Wesentlichen blind und willenlos bleibt: Wandel passiert einfach!

Wer in diesem Konzept die Dimension der Reflexion bzw. Deliberation vermisst, muss nicht unbedingt einem rationalistischen Voluntarismus anhängen. Gewiss haben Praktiken eine Eigenlogik; allerdings werden sie immer von Menschen ausgeführt, die die Fähigkeit haben, die soziale Welt und die eigene Rolle darin zu reflektieren und auf das Ergebnis dieser Reflexion zu reagieren. Besteht tatsächlich kein ontologischer Unterschied zwischen dem Tun von Menschen, die an einer Supermarktkasse warten und fordern, dass eine neue Kasse geöffnet wird, und dem der Menschen, die am 9. November 1989 in Ost-Berlin vor dem Schlagbaum Bornholmer Straße warteten und forderten, dass die innerdeutsche Grenze aufgemacht wird? Unterscheiden sich diese beiden Praktiken allein in Hinblick auf die Art und die Reichweite ihrer Folgen oder sind sie in ihrer Binnenlogik bereits grundsätzlich unterschiedlich? Wenn es tatsächlich einen wesenhaften Unterschied zwischen diesen beiden Praktiken geben sollte, dann müsste sich diese Differenz auch in der Sprache der Theorie ausdrücken lassen. Im Folgenden soll mit dem Konzept der transformativen Praktiken ein Vorschlag gemacht werden, wie Reflexivität und Deliberation gedacht werden können, ohne den konzeptionellen Boden der Theorie sozialer Praktiken verlassen zu müssen.

Transformative Praktiken

Transformative Praktiken sind solche, die sich intentional auf die Beeinflussung anderer Praktiken beziehen. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie ihre Veränderung – zum Beispiel die Verbesserung, Anpassung, Infragestellung oder Beendigung – zum Inhalt haben. Dies beinhaltet grundsätzlich mehr, als dass sie sich lediglich auf andere Praktiken beziehen, wie beispielsweise die Praxis von Supermarktkassierer:innen auf die der Kund:innen bezogen ist. Transformative Praktiken zielen vielmehr auf die Veränderung anderer Praktiken in ihrem Wiederholungscharakter ab. Wie alle Praktiken sind auch transformative Praktiken einerseits Teil des bestehenden Netzes von Praktiken, das die soziale Welt darstellt; andererseits zielen sie zugleich in ihrer teleoaffektiven Struktur auf die Veränderung der Topologie ebendieses Gewebes ab (Dünckmann/Fladvad 2016).

Dabei spielen die Kriterien von Scheitern und Erfolg einer Praxis, also das was Schatzki (2002) ihre teleoaffektive Struktur nennt, eine zentrale Rolle. Es kommt nicht nur darauf an, was jemand tut, sondern auf den intentionalen Bezug zwischen Tun und Welt. Eine tatsächliche Veränderung der sozialen Welt ist also keine notwendige Bedingung für transformative Praktiken; sie können de facto auch scheitern, indem sie überhaupt nichts bewirken. Allerdings ist eine tatsächliche Transformation eine unbedingte Bedingung für das »Gelingen« einer transformativen Praxis. Anscombes (1957) klassisches handlungstheoretisches Konzept intentionaler Handlungen kann dies näher beleuchten: Ein und dasselbe Tun kann sehr unterschiedlich beschrieben werden (zum Beispiel »Er krümmt den Zeigefinger«, »Er gibt einen Schuss mit einer Pistole ab«, »Er erschießt Kronprinz Ferdinand«, »Er löst den Ersten Weltkrieg aus«). Es gibt allerdings nur eine Beschreibung (»Er erschießt Kronprinz Ferdinand«), die alle anderen Beschreibungen in sich aufnimmt; jene sind dann lediglich mögliche Antworten auf Fragen nach dem Wie des Handlungsvollzugs bzw. nach den möglicherweise nicht intendierten Folgen des Tuns. Diese eine Beschreibung ist nicht austauschbar, denn sie benennt die eigentliche Absicht des Tuns und demnach die zutreffende Antwort auf die Frage »Was tust du?«. Damit impliziert Anscombe, dass Intentionen keine Privatangelegenheit des handelnden Individuums darstellen, sondern immer eingebettet sind in einen sprachlich und sozial strukturierten, räumlich und zeitlich lokalisierten Bereich der Beschreibbarkeit (Hu 2017: 102).

Dies ist eine Idee, die sich auch mit der praxistheoretischen Auffassung vereinbaren lässt, nach der Praktiken keine psychologischen, sondern soziale Phänomene darstellen. Darüber hinaus wird aber auch deutlich, dass unterschiedliche Beschreibungen einer Praxis mehr oder weniger zutreffen bzw. den Kern des Tuns besser oder schlechter treffen können. Im Fall von transformativen Praktiken muss eine solche Beschreibung immer beinhalten, dass sie auf die Transformation der sozialen Welt als Netz aus aufeinander bezogenen Praktiken abzielen.

In einer ersten Annäherung lassen sich vier, nicht immer trennscharf voneinander abgrenzbare Praxiszusammenhänge benennen, in denen solche transformativen Praktiken im Mittelpunkt stehen: Therapie, Pädagogik, Planung und Politik. So unterschiedlich diese Bereiche auch sind, bei allen sollen bestimmte Praktiken von Personen oder Kollektiven grundsätzlich und langfristig gelenkt bzw. verändert werden.

1. »Therapie bzw. Coaching«: Hier sind die vielfältigen Aspekte der verbesserten Lebensbewältigung oder Heilung, auch das Erlernen von Fähigkeiten der Selbstheilung, zentral. Oft sind es Praktiken, die von Individuen abgelegt bzw. neu eingeübt werden sollen. In einigen Fällen (zum Beispiel Familientherapie oder Unternehmenscoaching) geht es allerdings auch um ein Netz von aufeinander bezogenen Praktiken und damit um einen konkreten Ausschnitt der sozialen Welt. Ansatzpunkte für die Transformation sind beispielsweise Selbstreflexion oder das konkrete, zum Teil körperliche Einüben neuer Routinen, dementsprechend das bewusste Destabilisieren bestehender und das Etablieren und Re-Stabilisieren neuer Praktiken.
2. »Bildung und Pädagogik«: Hierbei geht es vor allem um die Vermittlung von Wissen und Kompetenzen. Auch im Bildungsbereich sind die Praktiken von Individuen oder kleiner sozialer Gruppen (zum Beispiel Schulklassen) Gegenstand transformativer Praktiken. Nach Kemmis et al. (2017) ist Bildung allerdings nicht als ein reines Weitergeben von Informationen, Konzepten oder Werten zu verstehen; vielmehr verwenden die Autor:innen das Bild, dass Lernende in Praktiken »eingerührt« (*being stirred in*) werden.
3. »Planung«: Im Gegensatz zu den Bereichen Therapie und Bildung zielen transformative Praktiken aus dem Bereich der Planung von vornherein auf größere Ausschnitte der sozialen Welt (zum Beispiel Städte und Regionen, Wirtschaftssektoren). Der gelebte Raum, Ergebnis alltäglicher

Praktiken wie zugleich auch deren Bühne, wird beeinflusst, geprägt und strukturiert von Planungsprozessen. Diese umfassen die verschiedensten Planungsträger (neben dem Staat auch private Unternehmen und Akteur:innen der Zivilgesellschaft), Maßstabsebenen und zeitliche Planungshorizonte. Ansatzpunkte der Transformation sind entweder die direkte Etablierung neuer Regeln oder die Veränderung der materiellen Welt, etwa der Bau neuer Infrastrukturen (Dünckmann et al. 2019).

4. »Politik«: Die Praktiken der kritischen Auseinandersetzung mit den Regeln, die unsere gesellschaftliche Praxis leiten, kann im weitesten Sinne als Politik gelten. Dies geschieht nicht nur innerhalb der etablierten Institutionen politischer Meinungsbildung (zum Beispiel Parlamente, politische Demonstrationen); auch scheinbar unpolitische Situationen, wie zum Beispiel in grundlegenden Auseinandersetzungen in Familien oder Wohngemeinschaften, können politische Schauplätze darstellen. Boltanski (2013) unterscheidet zwischen einem pragmatischen und einem metapragmatischen Register von Praktiken. Im pragmatischen Register bezieht sich die praktische Aufmerksamkeit auf das Erledigen von Aufgaben, im metapragmatischen Register dagegen auf die Angemessenheit bzw. Legitimität von Situationsbeschreibungen und Problemdefinitionen. An anderer Stelle habe ich drei Kriterien vorgeschlagen, die politische Praktiken auszeichnen (Dünckmann 2020): a) Reflexivität: die charakteristische Eigenschaft von transformativen Praktiken, dass sie sich intentional auf andere Praktiken beziehen. b) Perspektivität: der Bezug auf die Multiperspektivität und Pluralität der sozialen Welt und die Möglichkeit des grundsätzlichen Unvernehmens (Rancière 2002) zwischen Menschen. c) Expressivität: die Verortung in der Öffentlichkeit, indem Menschen ihr Tun als Ausdruck der Kritik oder Bestätigung der bestehenden sozialen Welt verstehen.

Auch wenn viele Publikationen (z. B. Schmid/Smith 2021; Gibson-Graham 2008) den transformativen Charakter bestimmter ökonomischer Praktiken betonen, zählt die Wirtschaft meines Erachtens nicht zu den Bereichen, in denen transformative Praktiken essenziell sind. Indem Unternehmen oder Wirtschaftssubjekte transformative Praktiken ausführen, beispielsweise um mit der Einführung eines Dienstradprogramms die nachhaltigen Mobilitätspraktiken ihrer Mitarbeiter:innen zu fördern, ließe sich sagen, dass sie im Kontext des Wirtschaftssektors Planung bzw. Politik betreiben. Auch in vielen anderen Bereichen wird zum Teil politisch, edukativ, plane-

risch oder therapeutisch gehandelt (zum Beispiel Kunst), ohne dass diese grundsätzlich transformativ ausgelegt wären. Es lassen sich künstlerische oder ökonomische Praktiken denken, die nicht transformativ sind; bei politischen, planerischen, therapeutischen oder edukativen Praktiken ist dies dagegen nicht möglich.

Diese Beispiele machen allerdings deutlich, dass, auch wenn die Definition von transformativen Praktiken relativ einfach und unkompliziert ist, der Unterschied zwischen transformativen und nicht transformativen Praktiken in der Realität oft so fließend ist, dass man in vielen Fällen eher von einer mehr oder weniger ausgeprägten Transformativität von Praktiken sprechen müsste anstatt von einer eigenen Kategorie von Praktiken. Fahrradfahren kann einerseits ausschließlich eine Praxis sein, um kostengünstig von A nach B zu kommen und sich dabei körperlich fit zu halten. Andererseits kann es im Rahmen einer Fahrraddemonstration von Critical Mass eine rein politische Protestpraxis sein. Sie kann aber auch, drittens, eine Praxis sein, mit der ich meine eigene Rolle im Klimawandel reflektiere und gleichzeitig meine Nachbar:innen, die immer noch mit dem Auto fahren, beeinflussen will. Solche Praktiken mit Vorbildcharakter bewegen sich zwischen dem transformativen und dem nicht transformativen Modus und sind vor allem im pädagogischen und politischen Bereich von Bedeutung.

Transformative Praktiken haben keinen normativen Gehalt, d.h. sie sind an und für sich weder gut noch schlecht. So sind auch in den aktuellen Fällen, in denen sich ursprünglich demokratisch verfasste Gesellschaften langsam in Richtung autoritärer Regime entwickeln, transformative Praktiken am Werk. Alle transformativen Praktiken sind im weitesten Sinne Praktiken der Kritik, indem sie – in den Augen der tätigen Individuen – von einer grundsätzlichen Entwicklungs- oder Verbesserungswürdigkeit der bestehenden Praktiken ausgehen. Gleichzeitig sind alle auf die eine oder andere Weise Praktiken der Macht, indem sie darauf abzielen, das Tun anderer Menschen zu beeinflussen (Everts et al. 2019). Bei der Betrachtung von Kritik und Macht kommt es allerdings sehr auf die jeweilige Maßstabsebene der Betrachtung an: Denkbar ist beispielsweise eine Pädagogik, der es vor allem darauf ankommt, nachfolgende Generationen möglichst passgenau in eine bestehende politische Ordnung hinein zu sozialisieren. Auf der individuellen Maßstabsebene der einzelnen zu erziehenden Menschen ist eine solche Pädagogik transformativ, weil sie die Praktiken jener Person verändert. Gesamtgesellschaftlich sind diese Erziehungspraktiken allerdings das genaue Gegenteil, da sie ja gerade den Erhalt und nicht die Transformation

des bestehenden Netzes von Praktiken anstreben. Auch wenn transformative Praktiken also auf einer primären Ebene immer auf die Veränderung – d.h. Verbesserung, Anpassung, Infragestellung, Beendigung usw. – von Praktiken abzielen, können sie doch auf einer allgemeineren Ebene auch bewusst darauf ausgelegt sein, bestehende Strukturen zu erhalten und einen gesellschaftlichen Status quo zu sichern.

Die Kategorie der transformativen Praktiken kann nun im Hinblick auf verschiedene Aspekte analysiert werden: Wie bekommt man Menschen dazu, etwas dauerhaft anders zu machen? In welcher Weise wirken transformative mit den nicht transformativen Praktiken zusammen, die sie beeinflussen wollen? Welche Rolle spielen dabei räumliche Nähe und die Körperlichkeit bzw. Materialität der Vermittlung? An welcher Dimension von Stabilität (Institutionen, Körperlichkeit, Materialität) setzen transformative Praktiken mit ihrer De- bzw. Restabilisierung an?

Institutionen sind am ehesten diskursiv adressierbar. Ihre Infragestellung und Neuverhandlung kann mittels sprachlicher (schriftlicher bzw. mündlicher) Kommunikation stattfinden. Allerdings sind transformative Praktiken oftmals zuvor mit der Aufgabe konfrontiert, versteckte, dem diskursiven Bewusstsein nicht zugängliche Konventionen überhaupt erst zu identifizieren bzw. diese Identifikation bei Dritten anzustoßen und anzuleiten. Einen kommunikativen Kanal für die Thematisierung von bislang Unthematisiertem, der sich nicht allein auf die rationale Ansprache beschränkt, bieten dagegen beispielsweise Praktiken aus dem Feld der Kunst.

Jene transformativen Praktiken, die auf die Körperlichkeit als Ansatz zur Veränderung abzielen, basieren in der Regel auf dem Aspekt des Einübens vor allem durch angeleitete Wiederholung einer Praxis (beispielsweise Klavierspielen). In seiner Verletzlichkeit ist der Körper auch das Ziel von transformativen Praktiken, die nach dem Prinzip der Dressur bzw. des Abrichtens mechanische und seelische Gewalt anwenden, um die intuitive Angst vor Schmerzen für eine nachhaltige Neuausrichtung von Praktiken einzusetzen. Vor allem im Bereich der Pädagogik – zum Beispiel bei der Prügelstrafe – war dieser Zugang über die Körperlichkeit lange Zeit – leider – ein zentrales Mittel.

Materialität als Medium der Transformation ist wiederum eine wichtige Domäne der räumlichen Planung. Planung gestaltet Räume mit Verhinderungs- und Aufforderungscharakter. Durch die Planung eines neuen Fahrradschnellweges schafft eine Stadt beispielsweise nicht allein die ma-

terielle Infrastruktur für die Praxis des Radfahrens, sondern kommuniziert auch: »Ihr Fahrradfahrer:innen seid uns wichtig, weil ihr das Richtige tut!« Diese Beziehung zwischen den Vorgaben räumlicher Planung und alltäglichen Praktiken ist allerdings nicht immer so eindeutig und harmonisch. Planung ist immer wieder mit den kreativen Taktiken der Beplanten konfrontiert, die in Praktiken der subversiven Nutzung geplanter Umwelten ihren Ausdruck finden. Solch widerständiges Uminterpretieren geplanter Orte geschieht zum Beispiel bei den jugendlichen Praktiken des ›Abhängens‹ auf Spielplätzen, in Einkaufszentren, Tankstellen oder Bushaltestellen, d.h. an durchgeplanten Orten, die allesamt eigentlich für andere Nutzer:innengruppen und andere Praktiken konzipiert wurden. Alle Bemühungen der Planung, diese Praktiken anzuerkennen, ihnen einen festen Raum einzuräumen und sie damit ›einzufangen‹, sehen sich mit der Schwierigkeit konfrontiert, dass dies der internen Logik dieser Praktiken zum Teil widerspricht (Dünckmann et al. 2019). Allerdings kann Planung versuchen, räumliche und zeitliche Freiräume für informelle und kreative Praktiken zu schaffen bzw. diese zumindest bestehen zu lassen. So kann sie die Bedeutung all der informellen, alltäglichen Praktiken anerkennen, die einen Raum nachhaltig prägen und verändern, ohne selber Teil von genuinen Planungspraktiken zu sein (Willinger 2014).

Transformative Praktiken lösen einen Wandel in der sozialen Welt aus und sind auf diese Weise mit der Komplexität des Netzes von aufeinander bezogenen Praktiken konfrontiert. Damit sind sie immer auch unmittelbar mit der Unvorhersehbarkeit sozialer Veränderungen konfrontiert. Therapeut:innen, Lehrende, Planer:innen und politisch Aktive wissen, dass die tatsächlichen Erfolge, aber auch die nicht intendierten Folgen ihrer Praktiken schwer vorhersehbar sind und dass ihr Tun viel Flexibilität und Sensibilität für ihr Gegenüber verlangen. Wie vertragen sich nun Routinen und Wiederholungen mit dieser Unvorhersehbarkeit und der Notwendigkeit, offen zu handeln? Verlangen Unwägbarkeiten nicht nach einem reflektierten, nicht festgelegten und kreativen Umgang und damit nach dem genauen Gegenteil von routinisierten Praktiken? Steht der Routinecharakter von alltäglichen Praktiken nicht gerade der bewussten Reflexion des eigenen Tuns und der eigenen Rolle in der gegenwärtigen sozial-ökologischen Krise im Wege? Mit dem Begriff der responsiven Gewohnheiten wird im folgenden Kapitel ein Konzept vorgeschlagen, das diese Polarität zwischen blinden Routinen und kreativer Reflexion auflösen und die Praxistheorie für deliberative Momente öffnen will.

Responsive Gewohnheiten

Ausgangspunkt dieses Artikels war die allgemeine Feststellung, dass sich die gesellschaftliche Praxis, die die gegenwärtige sozio-ökologische Krise ausgelöst hat, ändern muss. Obwohl sich aus dieser Problemdiagnose auch zahlreiche Aufträge für die Bereiche Therapie und Bildung ableiten ließen, beschränken sich die folgenden Ausführungen auf Politik und Planung. Gerade in demokratischen Systemen sind diese transformativen Praktiken, die sich nicht auf Individuen oder kleine Gruppen, sondern auf größere Teilbereiche der sozialen Welt beziehen, mit besonderen Herausforderungen konfrontiert. Anders als in autokratischen Systemen haben Planung und Politik nicht die Autorität, Entscheidungen ohne weiteres von oben herab zu dekretieren, sondern müssen sie fortwährend in einem komplexen und vielstimmigen gesellschaftlichen Diskurs verhandeln und legitimieren. Jeder Versuch, den gesellschaftlichen Wandel in eine bestimmte Richtung zu lenken, muss sich dieser Unvorhersehbarkeit demokratischer Prozesse stellen. Wie gestalten sich transformative Praktiken angesichts dieser Unwägbarkeiten und welche Position haben sie in Demokratien?

Eine der einflussreichsten politischen Theorien der letzten Jahrzehnte ist die der deliberativen Demokratie, wie sie vor allem von Habermas (1992) ausformuliert wurde. Kernelement dieses demokratischen Idealmodells ist der herrschaftsfreie öffentliche Diskurs, also die Möglichkeit aller Bürger:innen, an der Beratung und Entscheidungsfindung – der Deliberation – teilzuhaben. Jede:r hat jederzeit die Möglichkeit, Einspruch zu erheben und die gegebenen gesellschaftlichen Routinen zu hinterfragen. Vormalige Selbstverständlichkeiten können dann in einer rationalen und fairen Beratung problematisiert werden, an deren Ende eine Entscheidung steht, die insofern legitimiert ist, als dass der Kommunikationsprozess frei von Herrschaft, Hierarchie und Dominanz war.

Das Modell der deliberativen Demokratie basiert also auf einer klaren Trennung von zwei allgemeinen Handlungslogiken: Im normalen Gang der Dinge folgen routinisierte Praktiken einer allein zweckrationalen Logik. Diesem pragmatischen Alltagsmodus stehen die metapragmatischen Ausnahmen gegenüber, in denen Zweckrationalität durch Kommunikationsorientierung ersetzt wird. In eine solche offene Debatte kann niemand mit einem festen Plan gehen, denn alle müssen einander zuhören, aufeinander eingehen und sich miteinander einigen. Ein wirklicher Austausch von rationalen Argumenten ist für alle Beteiligten eine Fahrt ohne feste Route.

Von verschiedenen Seiten wurde der deliberativen Theorie vorgeworfen, sie vertrete ein zu rationalistisches Modell politischer Prozesse und klammere damit wichtige Aspekte des menschlichen Zusammenlebens aus. So zählt in einer solchen Demokratie allein das rationale Argument während es keinen Raum für kulturelle Bedeutungsmuster, Identitäten oder Emotionen gibt. Auf der Grundlage dieser Kritik formuliert Hartmann (2003) unter Rückgriff auf John Dewey, einem der wichtigsten Vertreter des Pragmatismus, den Gegenentwurf einer Demokratie, die sich auf die »Kreativität von Gewohnheiten« stützt und die dabei sehr gut an die Theorie der sozialen Praktiken, wie sie in den vorigen Kapiteln vorgestellt wurde, anschließbar ist.

Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist der Umstand, dass die Phasen bzw. Räume pragmatischer und metapragmatischer Interaktion niemals so streng voneinander getrennt sein können, wie es die Theorie voraussetzt. Eine herrschaftsfreie Kommunikation, wie sie bei der Deliberation praktiziert werden soll, verlangt Kompetenzen und Tugenden, die die Teilnehmenden zu diesen Anlässen bereits mitbringen müssen (ebd.: 38). Eine funktionierende Demokratie, die in der Lage ist, die vorherrschende gesellschaftliche Praxis zu reflektieren und Schritte zu ihrer Transformation zu initiieren, setzt also eine bestimmte Lebensform voraus, die nicht erst in den explizit politischen Momenten gebildet werden kann, sondern vielmehr bereits im Alltag verankert sein muss.

Zentrale Begriffe, mit denen Hartmann (2003) an den Pragmatismus von John Dewey anknüpft, sind Erfahrung (*experience*) und Gewohnheit (*habit*). Gewohnheiten sind nach Dewey (1922: 41) Handlungsdispositionen, die sich auf der Grundlage von Erfahrungen formen. Sie sind weder vollkommen mit einer Person verwachsen wie Tugenden, noch sind sie abstrakte Handlungsschemata, denen eine Person wie einem Kochrezept folgt. Sie werden durch Wiederholung eingeübt und prägen gleichzeitig die subjektive Wahrnehmung der Realität. Damit bilden sie den Kern des alltäglichen Lebens (Reda/Runkel 2019). In dieser Hinsicht weisen sie entscheidende Parallelen zu den Konzepten der sozialen Praktiken und insbesondere zu Bourdieus Konzept des Habitus auf (siehe auch Schäfer 2012).

Keinesfalls, so betont Dewey (1922: 42), basieren alle Gewohnheiten auf einer einfachen Wiederholung von Praktiken. In diesem Sinne unterscheidet er (ebd.: 78) zwischen unintelligenten und intelligenten Gewohnheiten. Intelligente Gewohnheiten helfen dabei, neue Situationen zu erkennen und flexibel auf sie zu reagieren. Da sie weniger von Intelligenz, sondern von der

Sensibilität für die soziale Welt geprägt sind und stetig auf diese antworten, sollen sie im Kontext dieses Artikels responsive Gewohnheiten genannt werden. Sie sind also einzuordnen zwischen den beiden Extremen der rein mechanischen Wiederholung auf der einen Seite und der vollkommenen Reflexivität auf der anderen Seite. Sie reagieren auf die konkrete Situation ergebnisoffen, bieten aber dennoch Orientierung. In ihnen ist alles Agieren ein »bis auf weiteres«; sie sind somit immer bereit für Irritationen und Unvorhergesehenes. Der Maßstab ihres Gelingens ist eben nicht das Erreichen eines bestimmten, vorher festgelegten Ziels auf einem festgelegten Weg, denn die Richtung der Geschehnisse bleibt offen. Gelingen liegt im bzw. ergibt sich im Vollzug der Praxis.

Responsive Gewohnheiten sind zwar an individuelle Personen gebunden, allerdings werden sie auch kollektiv geteilt. Wie auch Praktiken sind sie zwischen den einzelnen tätigen Menschen und der sozialen Sphäre verortet. Deweys Vorbild für diese Art von Gewohnheiten waren vor allem wissenschaftliche Experimente. Es ist allerdings kein Zufall, dass sie auch in den zuvor beschriebenen Bereichen transformativer Praktiken – Therapie, Pädagogik, Planung und Politik – besonders wichtig sind: Guter Unterricht, offene Planungsansätze und demokratische Debatten erfordern nicht-instrumentelle, ergebnisoffene Praktiken, die durch Responsivität und Flexibilität gekennzeichnet sind.

Das Konzept der responsiven Gewohnheiten ermöglicht es, die Sensibilität und Offenheit, die in transformativen Praktiken enthalten ist, explizit anzusprechen und die Dimensionen der Deliberation und der Kreativität als integralen Bestandteil des Netzes von aufeinander bezogenen Praktiken zu fassen, anstatt sie, wie es die Theorie der deliberativen Demokratie nahelegt, vor allem als eine Ausnahme und Störung von routinisierten Praktiken zu begreifen. Ebenso lassen sich auch im Fall von responsiven Gewohnheiten praxistheoretische Fragen zu deren Logik und Vollzug formulieren. Responsive Gewohnheiten beinhalten spezifische Praktiken und sind damit an deren Bedingungen der Stabilität (Institutionen, Körperlichkeit und materielle Arrangements) gebunden. Welche institutionellen, aber auch körperlichen und materiellen Voraussetzungen benötigen offene, responsive Politik- und Planungsansätze? Lehrende und Planer:innen kennen beispielsweise den entscheidenden Unterschied, den variierende Sitzordnungen – Stuhlreihen oder Stuhlkreis – bei partizipativen Veranstaltungen machen können. Auch die Architektur beschäftigt sich mit Konzepten, wie offene, zur Kreativität anregende Arbeitsräume geschaffen werden können.

Neben der Auswirkung von bestimmten materiellen Arrangements stellt sich aber vor allem die Frage, wie responsive Gewohnheiten in Politik und Planung gesellschaftlich gefördert werden können. Eine wichtige Voraussetzung für das Funktionieren partizipativer Planungs- und Politikansätze ist das Vertrauen der Beteiligten, dass ihre Stimme auch tatsächlich gehört wird. Die in der gegenwärtigen Planung gängige Praxis, Partizipationsformate einzusetzen, ohne eine genaue Vorstellung davon zu haben, wie die Ergebnisse dieser Beteiligungen tatsächlich in der Planung umgesetzt werden können, trägt nicht dazu bei, diese Vertrauensbasis herzustellen. Wirklich ernst gemeinte Deliberationsprozesse sind für alle Beteiligten aufwendig und anstrengend, weswegen ihr unbedachter Einsatz auch zur Ermüdung und Frustration führen kann, vor allem, wenn der Eindruck entsteht, dass die Partizipation im Grunde substanz- und ziellos ist.

Fazit

Žižeks Eingangszitat, dass wir die Möglichkeit eines ökologischen Weltuntergangs für wahrscheinlicher halten als eine grundlegende Änderung unserer Konsum- und Produktionspraktiken, zeigt, wie groß und komplex die Aufgabe ist, sozialen Wandel zu lenken. Vor allem in Demokratien besteht diese Komplexität dabei an beiden Enden des Wirkungsspektrums: Nicht nur sind die gesellschaftlichen Strukturen und Prozesse, die sich konkret ändern sollen, verwickelt und unübersichtlich. Auch die gesellschaftlichen Strukturen und Prozesse, die diese Veränderung initiieren, lenken und begleiten, sind ihrerseits vielstimmig und komplex. Aus diesem Grund legt Arendt (1998 [1958]) Wert auf die Unterscheidung zwischen Herstellen und Handeln: Politik – die Domäne des Handelns – beinhaltet eben nicht die Herstellung einer besseren Zukunft ähnlich dem Bau eines Hauses. Das Ergebnis von Handeln, im Sinne Arendts, ist kein fertiges Produkt, sondern wiederum das Handeln anderer Menschen: Handeln führt zu Handeln!

Jeder gesellschaftliche Umgang mit der gegenwärtigen sozial-ökologischen Krise und der daraus folgenden Notwendigkeit eines grundlegenden Wandels hin zu mehr Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit ist deswegen letztendlich immer ein gesellschaftlicher Umgang mit Ungewissheit; wobei die Betonung auf »Umgang« liegt. Angesichts von Instabilität und Unwägbar-

keiten gibt es mehr Handlungsoptionen als nur Fatalismus oder den krampfhaften Versuch, diese Unsicherheiten zu beseitigen. Responsive Gewohnheiten in ihrer Offenheit, Sensibilität und Reflexivität bieten passende Antworten auf die Herausforderungen, die sich aus der gegenwärtigen sozial-ökologischen Krise ergeben. Diese Praktiken zu unterstützen und die grundlegenden Kompetenzen, die sie erfordern, systematisch zu fördern, sollten wichtige gesellschaftliche Aufgaben sein. Deweys Demokratieverständnis, das eine Demokratie als ein experimentierendes Kollektiv auffasst, hat auch nach rund einhundert Jahren nichts von seiner Aktualität eingebüßt.

Die Theorie sozialer Praktiken kann dabei helfen, den Blick auf das eigentliche Tun zu lenken und sich weniger auf Akteur:innen, gesellschaftliche Gruppen oder institutionelle Arrangements zu konzentrieren. Dies beinhaltet sowohl das Tun, das beeinflusst und verändert werden soll, als auch das Tun, welches diese Veränderung verursachen will. Mit den beiden Konzepten der transformativen Praktiken und der responsiven Gewohnheiten soll es möglich werden, Reflexivität, Responsivität und die Offenheit gegenüber der jeweiligen Situation konzeptionell besser als unmittelbaren Bestandteil von Praktiken greifen zu können, ohne dabei auf Subjekte oder Akteur:innen Bezug nehmen zu müssen. Denn das Netz sozialer Praktiken ist mehr als ein blinder Mechanismus – und Praktiken sind mehr als mechanische Routinen.

Literatur

Anscombe, Elisabeth (1957): *Intention*. Cambridge: Blackwell.

Arendt, Hannah (1998 [1958]): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.

Boltanski, Luc (2013): *On Critique. A Sociology of Emancipation*. Hoboken: Wiley.

Bourdieu, Pierre (1987): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Brand, Ulrich/Wissen, Markus (2017): *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus*. München: oekom.

Dewey, John (1922): *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology*. New York: Henry Hold.

Dünckmann, Florian/Haubrich, Dominik/Runkel, Simon (2019): »Praktiken und Planung«, in: Susann Schäfer/Jonathan Everts (Hg.): *Handbuch Praktiken und Raum. Humangeographie nach dem Practice Turn*. Bielefeld: transcript, S. 317–340.

Dünckmann, Florian (2020): »Nur für Schwindelfreie? Eine Geographie politischer Praktiken nach Hannah Arendt«, in: *Geographica Helvetica* 75 (2), S. 81–91.

Dünckmann, Florian/Hein, Jonas/Klepp, Silja (2022): »Challenging the imperial mode of living by challenging ELSEWHERE: Spatial narratives and justice«, in: *Die Erde* 153 (2), S. 84–90.

Dünckmann, Florian/Fladvad, Benno (2016): »The practice of changing the rules of practice: An agonistic view on food sovereignty«, in: *Geographische Zeitschrift* 104 (1), S. 25–49.

Everts, Jonathan (2019): »Praktiken und gesellschaftlicher Wandel«, in: Susann Schäfer/Jonathan Everts (Hg.): *Handbuch Praktiken und Raum. Humangeographie nach dem Practice Turn*. Bielefeld: transcript, S. 161–184.

Everts, Jonathan/Geiselhart, Klaus/Rominger, Sarah/Winkler, Jan (2019): »Praktiken des Regierens, dominante Projekte, Verantwortung: Praxeologische Zugänge zum Thema Macht«, in: Susann Schäfer/Jonathan Everts (Hg.): *Handbuch Praktiken und Raum. Humangeographie nach dem Practice Turn*. Bielefeld: transcript, S. 223–245.

Gibson-Graham, J. K. (2008): »Diverse economies: performative practices for ›other worlds‹«, in: *Progress in Human Geography* 32 (5), S. 613–632.

Gould, Stephen Jay (2007): *Punctuated equilibrium*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Hartmann, Martin (2003): *Die Kreativität der Gewohnheit. Grundzüge einer pragmatistischen Demokratietheorie*. Frankfurt a. M./New York: Campus.

Hu, Cameron (2017): »A jungle that is continually encroaching. The time of disaster management«, in: *Environment and Planning D* 36 (1), S. 96–113.

Kemmis, Stephen et al. (2017): »Learning as Being ›Stirred In‹ to Practices«, in: Christine Edwards-Groves/Sarojni Choy/Peter Grootenboer (Hg.): *Practice theory perspectives on pedagogy and education. Praxis, diversity and contestation*. Singapore: Springer, S. 45–65.

Latour, Bruno (2010): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Rancière, Jacques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Reckwitz, Andreas (2003): »Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (4), S. 282–301.

Reda, Jens/Runkel, Simon (2019): »Gewohnheiten und Routinen – praxistheoretische Zugänge zu Geographien des Alltags«, in: Susann Schäfer/Jonathan Everts (Hg.): *Handbuch Praktiken und Raum. Humangeographie nach dem Practice Turn*. Bielefeld: transcript, S. 193–221.

Schäfer, Hilmar (2012): »Kreativität und Gewohnheit. Ein Vergleich zwischen Praxistheorie und Pragmatismus«, in: Udo Göttlich/Ronald Kurt (Hg.): *Kreativität und Improvisation. Soziologische Positionen*. Wiesbaden: Springer, S. 17–43.

Schäfer, Hilmar (2013): *Die Instabilität der Praxis. Reproduktion und Transformation des Sozialen in der Praxistheorie*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Schatzki, Theodore R. (1996): *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schatzki, Theodore R. (2002): *The site of the social. A philosophical account of the constitution of social life and change*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

Schatzki, Theodore R. (2016): »Crises and adjustments in ongoing life«, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 41, S. 17–33.

Schatzki, Theodore R. (2019a): *Social Change in a Material World*. New York: Routledge.

Schatzki, Theodore R. (2019b): »Social Change in Material World: A Précis«, in: Susann Schäfer/Jonathan Everts (Hg.): *Handbuch Praktiken und Raum. Humangeographie nach dem Practice Turn*. Bielefeld: transcript, S. 77–92.

Schmid, Benedikt/Smith, Thomas S. J. (2021): »Social transformation and postcapitalist possibility. Emerging dialogues between practice theory and diverse economies«, in: *Progress in Human Geography* 45 (2), S. 253–275.

Schmidt, Robert (2012): *Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen*. Berlin: Suhrkamp.

Shove, Elizabeth/Pantzar, Mika/Watson, Matt (2012): *The dynamics of social practice. Everyday life and how it changes*. Los Angeles: Sage.

Willinger, Stephan (2014): »Informeller Urbanismus«, in: *Informationen zur Raumentwicklung* 2014 (2), S. I–VI.

Žižek, Slavoj (2012): »Introduction: The Spectre of Ideology«, in: Ders. (Hg.): *Mapping ideology*. London: Verso, S. 1–33.

Theater der Unterdrückten als ästhetisch-spirituelle Lebenspraxis

Joschka Köck

Einleitung

Das Theater der Unterdrückten (TdU) ist eine Form des politischen Theaters, das als ästhetisch-spirituelle Praxis, als politische Methode und soziale Bewegung auf gesellschaftliche Gewohnheiten gezielt Einfluss nehmen möchte. Es wurde in den 1970er Jahren vom brasilianischen Regisseur und Theatertheoretiker Augusto Boal (1995, 1998, 2006, 2013a, 2013b) gegründet und seither weltweit multipliziert. Es entstand als eine Volkstheaterform unter vielen anderen (Fritz 2017) und in einem gesellschaftlichen Kontext, der von der damals herrschenden Militärdiktatur in Brasilien sowie dem Widerstand unterdrückter Klassen dagegen geprägt war. Boal selbst gehörte der solidarischen, linken (unteren) Mittelschicht an und so kann das TdU auch als parallele Praxis zu zeitgleich entstehenden Befreiungspraktiken wie Befreiungspädagogik, Befreiungstheologie oder Befreiungsphilosophie gesehen werden (ebd.).

Das TdU ist gleichermaßen Diskursraum für gesellschaftliche Fragen wie auch performative Praxis, indem es auf diese Fragen einwirkt. Es möchte Menschen darin unterstützen, sich ihre Praktiken in verschiedenen Situationen bewusst zu machen und diese zu reflektieren, statt sie unbewusst und unhinterfragt zu lassen. Somit gibt das TdU Raum, sich ganz grundlegende Fragen zu stellen. Es möchte zentrale Widersprüche offenlegen und politisieren, mehr noch, Menschen in ihrem Werden unterstützen. Das TdU macht politische Fragen komplexer und arbeitet auf eine größere Gerechtigkeit, namentlich die »Humanisierung der Menschheit«, hin. Dadurch sollen Fatalismus und Zynismus, die zum Beispiel angesichts der ökologischen Krisen entstehen, positiv umgekehrt werden. Krisen werden im TdU als Möglichkeit zur Veränderung und nicht als Katastrophe gesehen. Das TdU möch-

te Widersprüche aushalten und öffnet Spannungsfelder und Unsicherheiten, die durch sozial-ökologische Krisen entstehen. Dabei soll es nicht darum gehen, finale Antworten zu finden, sondern vor allem darum, Fragen zu stellen, mit dem Ziel, Geborgenheit in einer gebrochenen Welt zu bieten.

Eine wesentliche Rolle spielt dabei Spiritualität, die ich auch in diesem Beitrag ins Zentrum setzen werde, indem ich sie als Praxis einer kontinuierlichen Suche nach Sinn im eigenen und gesellschaftlichen Leben angesichts vielfältigster Ungewissheiten beschreibe und definiere. Dieses Verständnis von Spiritualität ist Voraussetzung dafür, dass das TdU als eine ästhetisch-spirituelle Praxis des Lebenlernens im Anthropozän (Laird 2017) begriffen werden kann. Zwar werden im TdU alltägliche (Über-)Lebenspraktiken angesichts sozial-ökologischer Krisen künstlerisch bearbeitet, die Funktion des TdU ist dabei aber vor allem politisch-methodischer Art. Das TdU ist somit ein besonders aufschlussreiches Beispiel, um Möglichkeiten auszuloten, wie Praxis und Ungewissheit miteinander in einen Dialog gebracht werden können.

Dies tue ich aus einer Perspektive, die durch meine eigene Involviertheit als weißer, männlich sozialisierter Aktivist in das TdU bestimmt ist: So habe ich unter anderem *Resilient Revolt*[1], eine internationale TdU-Bewegung für Klimagerechtigkeit, mitgegründet. Vor dem Hintergrund dieser Vorüberlegungen liegt der Schwerpunkt des Beitrags auf der Frage, inwiefern Spiritualität sozialen Bewegungen helfen kann, sozial-ökologische Krisen auf eine gerechte Weise zu transformieren.[2] Wie können das Ungewisse, das Unbegreifbare und existentielle Unsicherheiten als etwas Produktives in unsere alltäglichen Praktiken integriert werden, statt sie als etwas Bedrohliches und Hemmendes wahrzunehmen? Es geht mir (wie dem TdU) also nicht darum, für neue Sicherheiten, Gewissheiten und Wahrheiten zu argumentieren und diese zu erforschen. Vielmehr werde ich auf der Grundlage des TdU neue Fragen aufwerfen, die dazu beitragen sollen, sich auf dem unsicheren und rutschigen Grund der sozial-ökologischen Krisen bewegen zu können und sich den damit einhergehenden Herausforderungen zu stellen. Wie können

1 Siehe: www.resilientrevolt.org, letzter Zugriff: 03.04.2022.

2 Dem Beitrag liegt die Annahme zugrunde, dass es vor allem soziale Bewegungen sind, die in einem Gefüge verschiedenster politischer Akteur:innen das Potenzial haben, als werdende Kollektivakteurinnen nachhaltige soziale Veränderung herbeizuführen. Soziale Bewegungen definiere ich hierbei als (mit-)werdende Kollektivakteurinnen von unten, die im Interesse der Vielen (und damit souverän) soziale und ökologische Veränderungen vorantreiben.

wir im metaphorischen Sinne lernen, in sozial-ökologischen Krisen zu laufen, statt zu fallen (Kahane 2010)?

Dafür stelle ich im ersten Kapitel zunächst das TdU als globale soziale Bewegung aktiver Gewaltfreiheit vor. Anschließend erkläre ich, mit welchen künstlerischen Praktiken die gesetzten Ziele erreicht werden sollen bzw. wie das TdU auch eine Praxis und Methode aktiver Gewaltfreiheit ist. Diese Überlegungen bieten die Basis dafür, das TdU in den Kontext spirituell-aktivistischer Arbeit von sozial-ökologischen Bewegungen zu setzen. Diesen Bewegungen ist gemeinsam, dass sie die großen und abstrakten Krisen in spezifischen Konflikten veralltäglichen und erden und sie als veränderbare bzw. überwindbare Gegebenheiten ansehen. Diese Perspektiven und Praktiken werfen neue spirituelle Fragen auf und ermöglichen es, existentielle Unsicherheiten mit Tatkraft und Fokus auf eine größere Gerechtigkeit hin weniger wichtig werden zu lassen. In einem dritten Kapitel gehe ich darauf ein, was das TdU als Praxis vor dem Hintergrund der vielfältigen sozial-ökologischen Krisen ganz konkret bedeuten kann: Aus meinem eigenen Erfahrungsschatz als Praktizierender des TdU berichte ich anekdotisch von Erlebnissen aus der Praxis und stelle unterschiedliche TdU-Praktiken aus dem Globalen Süden vor. In diesen persönlichen Geschichten wird die ganze Komplexität sozial-ökologischer Krisen sichtbar und es kommen verschiedene Herangehensweisen zum Vorschein, wie das TdU zur Überwindung dieser Krisen beiträgt. Abschließend führe ich alle drei Kapitel zusammen und setze die Anekdoten in einen größeren gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang.

Das Theater der Unterdrückten als globale Bewegung und ästhetisch-spirituelle Praxis

Durch seine besondere Konzeption kann das TdU auf drei unterschiedlichen Ebenen dazu beitragen, sich mit den sozial-ökologischen Krisen auseinanderzusetzen: (1) als soziale Bewegung mit bestimmten Zielen, (2) als ästhetische und theatrale Praxis sowie (3) als methodische Praxis der Gewaltfreiheit.

Dass das TdU nicht nur eine politische Kunstform, sondern vor allem auch eine soziale Bewegung ist, lässt es von vielen anderen Theaterformen

unterscheiden. Es handelt sich um eine globale soziale Bewegung mit einer umfangreichen Geschichte (Köck 2020).[3] Zunächst will ich darstellen, inwiefern das TdU als soziale Bewegung ein werdender Kollektivakteur ist, der im Netz des Lebens verankert Gesellschaften verändert und sich gleichzeitig verändern lässt.

Die historische Dimension spielt dabei eine große Rolle, da sie zeigt, dass sich die Bewegung über die Zeit wandelt. Während das TdU in seiner Anfangszeit im Brasilien der Militärdiktatur vor allem das Ziel hatte, marginalisierte Arbeiter:innenklassen und Landlose zu organisieren (Boal 2013a: 182 ff., 202 ff., 256), breitet es sich spätestens mit Boals Exil in Frankreich und seiner globalen Multiplikationstätigkeit zu einer Praxis mit Facilitators weltweit aus. Als eine soziale Bewegung und Praxis aus dem Globalen Süden gilt sie daher längst selbst als globalisiert (Hahn 2018). 2002 wurde von Boal und anderen erfahrenen Praktizierenden die »International Theatre of the Oppressed Organisation« (ITO) gegründet, die die internationale Vernetzung und Koordinierung zum Ziel hat und den Status als gewaltfreie soziale Bewegung sowie deren Ziele erstmals in einer Erklärung kodifizierte (Matthijssen 2003). Als oberstes Ziel gilt die »Humanisierung der Menschheit« und die »Erreichung der essentiellen Menschenrechte« (Fritz 2017: 86 ff.). Beide verweisen metaphysisch auf etwas Größeres als es bei traditionellen sozialen Veränderungen, wie Sozial- oder Bildungsreformen, der Fall ist (ebd.). Humanisierung wird zu einer spirituellen Frage, wenn wir immer wieder neu erkunden, was diese in einer konkreten historischen Situation bedeutet. Aus diesem Gedanken heraus laden insbesondere die auf uns zukommenden und bereits bestehenden sozial-ökologischen Krisen neu dazu ein, darüber nachzudenken, zu sprechen und zu spielen, was Humanisierung und essentielle Menschenrechte eigentlich bedeuten und sein können. In jedem Fall sind sie als kontinuierlicher, sich verändernder Prozess zu begreifen, hin zu einer größeren Gerechtigkeit (ebd.: 94).

Aber mit der Gründung der ITO ist die Geschichte des TdU noch lange nicht vorbei: Boal und seine internationalen Weggefährt:innen und Freund:innen üben gemeinsam Menschsein, bis Boal 2009 stirbt. Es ist, vereinfacht gesagt, das Jahr, in dem die TdU-Bewegung ihre zentrale Identifikationsfigur und auch Machtfigur verliert. Die ITO hört in der Folge auf zu existieren und die Bewegung wird von nun an vor allem dezentral von ganz

3 Die Beweisführung anhand sozialer Bewegungsforschung, dass es sich um eine globale soziale Bewegung handelt, kann in diesem Artikel nachgelesen werden.

unterschiedlichen Akteur:innen organisiert. Obwohl die zentrale Steuerung nun fehlt und es auch keine gemeinsamen Ziele und Projekte mehr gibt, wirkt die Anziehungskraft der TdU-Bewegung aber dennoch weiter: Schon vor Boals Tod verwendeten manche das Rhizom als Metapher, um zu beschreiben, wie das TdU sich weltweit verbreitet (Ferreira/Devine 2011). Auch gab es immer wieder Versuche einer Wiederbelebung zentraler Organisationen (zuletzt JSIRRI in Indien[4]), diese schlugen bisher aber immer fehl und die internationale Vernetzung hängt somit von persönlichen Kontakten ab bzw. verbleibt, statt sich global auszuweiten, eher auf kontinentaler, nationaler und regionaler Ebene verhaftet. Was jedoch trotz fehlender formaler Organisationen bleibt und weiterwirkt, sind die politischen Werte und die Arbeitsweise des TdU. Mit dieser historischen Entwicklung lässt sich die TdU-Bewegung in die Neuen Sozialen Bewegungen der 1990er Jahre einfügen, die sich an konkreten politischen Inhalten bzw. Knotenpunkten bilden und nicht durch politische Organe, Gremien und Ressourcen definiert und strukturiert sind (vgl. Buechler 1995).

Neben dieser historischen Abhandlung, die zeigt, wie sich eine soziale Bewegung in ihrer Struktur wie ein lebender Organismus transformiert und die Form annimmt, die jeweils nötig und möglich ist, sehe ich noch ein weiteres Argument, warum das TdU und andere soziale Bewegungen als werdende Kollektivakteur:innen zu bezeichnen sind: Sie sehen sich als Teil von Unterdrückung und nehmen sich aus der Kritik von sozial-ökologischer Ungerechtigkeit nicht aus. Dies geschieht im TdU auf vielfältigste Weise: So werden zum einen in Szenen immer Situationen aus dem eigenen Leben verwendet und es geht nicht darum, andere Menschen anzuprangern, zu kritisieren oder schuldig zu sprechen. Zum anderen wird das Thema Unterdrückung auch innerhalb der Bewegung immer wieder thematisiert. Hier wird zum Beispiel die vorherrschende globale Sichtbarkeit von hauptsächlich weißen und männlichen Praktizierenden des TdU kritisch hinterfragt, wie auch die bestehende allgemeine Orientierung an westlichen Praktiken, und das, obwohl TdU eine Bewegung aus dem Globalen Süden ist.

Dass unterschiedliche Formen der Unterdrückung, etwa aufgrund von Rassismus oder patriarchalen Strukturen, innerhalb der Bewegung existieren, wird aber nicht hingenommen, sondern daraus folgen konkrete Konsequenzen, die sich aus der Zielsetzung der »Humanisierung der

4 Jana Sanskriti International Research and Resource Institute, https://voiceofjsirri.wordpress.com/, letzter Zugriff: 12.05.2022.

Menschheit« und einem dahinterstehenden Verständnis von Freiheit ableiten lassen. Eine solche Konsequenz aufgrund bestehender, strukturinterner Unterdrückungen ist etwa das im Jahr 2010 ins Leben gerufene Netzwerk »Ma(g)dalenas«, das internationale feministische Frauen*netzwerk innerhalb des TdU. Es setzt der männlichen Vorherrschaft im TdU Sisterhood entgegen und schafft Räume für eine rein weibliche* Auseinandersetzung mit Unterdrückung.[5] Der Organismus TdU-Bewegung verändert sich also stetig und wächst. Auf internationalen Festivals und Konferenzen des TdU gibt es oft Räume der Selbstreflexion, wo Hierarchien innerhalb der Bewegung thematisiert werden können. Internationale Publikationen zum TdU wie zum Beispiel der *Routledge Companion to Theatre of the Oppressed* (Howe/Boal/Soeiro 2019) verfolgen das Ziel, nicht-weiße, nicht-männliche Stimmen hörbar zu machen und Sichtbarkeit innerhalb der Bewegung auch für bis dato unbekanntere Gruppen zu schaffen. In all diesen Praktiken der Reflexion und Kritik besteht auch Raum für eine gewisse Gnade mit sich selbst und der eigenen Unvollkommenheit, die sich in Boals Motto »Have the Courage to be Happy« (Habe den Mut glücklich zu sein) beispielhaft niederschlägt.

Die Geschichte der TdU-Bewegung und ihrer kritischen Selbstreflexionen zeigen, dass das TdU aus einem Bündel ganz unterschiedlicher sozialer Praktiken besteht. Kritik und Reflexion als Praxen der sozialen Bewegung zielen ganz bewusst darauf ab, das Bestehende zu verändern (siehe dazu auch Florian Dünckmann in diesem Band). In der Rolle als Theater sind es hingegen vor allem auch ästhetische Praktiken, die sich durch eine gewisse Routinisiertheit auszeichnen und damit aus einem Set an gleichförmig wiederholten Handlungen bestehen. Auch diese Praktiken haben das Potenzial zur gesellschaftlichen Veränderung. Diese zweite Form von Praktiken, die ästhetischen Praktiken, möchte ich im Folgenden unter die Lupe nehmen und einige Methoden bzw. herkömmliche Formen des TdU beschreiben.

Fast jeder Theaterarbeit, nicht nur der des TdU, liegt eine sogenannte »Demechanisierung« zugrunde. Durch die Sozialisation, die gemachten Erfahrungen und die vorherrschenden kulturellen Muster üben unsere Körper über die Zeit sehr viele kapitalistische, patriarchale und andere unterdrückerische Verhaltensweisen ein, von denen sie sich mithilfe der Praktik des Demechanisierens aber auch wieder entwöhnen können: »Die Sinne leiden

5 Mehr Informationen zu diesem Netzwerk: https://kuringa.de/en/madalena-network/, letzter Zugriff: 01.03.2022.

unter dem Kampf des Körpers gegen die Welt: *Wir fühlen nur noch wenig von dem, was wir berühren. Wir hören nur noch wenigem von all dem wirklich zu, was unsere Ohren aufnehmen. Wir sehen nur noch wenig von dem, was unsere Augen erblicken*.« (Boal 2013b: 123, Herv. i. O.) Am Anfang jedes TdU-Workshops stehen deshalb Spiele und Übungen, die uns diese Demechanisierung lehren. So ist TdU eine sensorische Reise hin zur Dekolonisierung unserer Körper (COMPA 2016, 2019), etwa durch die Übung des Blindführens, die uns lehren soll, unsere Umgebung auch ohne Hilfe unserer Augen wahrnehmen zu können und auf neue Weise zu entdecken und wertzuschätzen.

Zudem besteht das TdU aus unterschiedlichen Formen des Theaters: das Bildertheater, das Forumtheater und Legislative Theater, das Unsichtbare Theater sowie das Zeitungstheater. Im »Bildertheater« (Boal 2013b: 42 ff.) werden mit menschlichen Körpern, Alltagssituationen, aber auch symbolische Darstellungen der Realität in lebendigen Statuen dargestellt. Diese Form des Theaters dient zum Beispiel dazu, einen Ist-Zustand der Gesellschaft zu analysieren, um darauf aufbauend deren Soll-Zustand zu entwickeln. Dabei ist nicht nur das Ziel entscheidend, sondern vor allem auch die Schritte (Einzelbilder), die auf dem Weg zum Soll-Zustand nötig sind.

Die wohl berühmteste Form des TdU ist das »Forumtheater«. Eine Theatergruppe, fast immer Lai:innen, erarbeitet gemeinsam ein kurzes Stück (15 bis 20 Minuten), das von der konkreten Lebenserfahrung der Teilnehmenden ausgeht und oft Alltagssituationen szenisch verarbeitet (Boal 2013b: 63 ff.), in denen Unterdrückungsstrukturen wirken. Die Dramaturgie ist meist so aufgebaut, dass zum Schluss die schlimmste vorstellbare Konsequenz aus dieser konkreten Situation zu sehen ist. Damit soll verdeutlicht werden, wie wichtig es ist, bestehende Unterdrückungsstrukturen, die oft hingenommen werden, tatsächlich zu verändern. Bei Aufführungen wird das Stück einmal gespielt und dann das Publikum als SpectActors (Zuschauspielende) eingeladen, auf die Bühne zu kommen, um die Situation so zu verändern, dass sie frei von Unterdrückung ist (»Interventionen«). Manche sagen, hier werden Lösungen und gesellschaftliche Alternativen diskutiert und erprobt, manche legen den Fokus auf die politische Bewusstwerdung, manche wiederum sehen das Forumtheater als Training für gewaltfreie politische Aktionen und andere sehen in dieser Form des Theaters alles gleichzeitig. Unabhängig von diesen vielfältigen Interpretationen und Zielsetzungen sollte eine Aufführung das Publikum mit mehr Fragen zurücklassen, als sie mitgebracht ha-

ben, und dazu führen, dass eine konkrete Unterdrückung komplexer wird, statt in Stereotype und Vereinfachungen zu verfallen.

In einer Variante des Forumtheaters, die »Legislatives Theater« genannt wird, schreibt das Publikum Gesetzesvorschläge auf, während und nachdem *Interventionen* von Zuschauspielenden auf der Bühne ausprobiert werden und die Handlung des Stücks verändern. Diese Gesetzesvorschläge werden dann im Anschluss an das Forumtheater im gesamten Publikum abgestimmt und von eigens engagierten Rechtsanwält:innen in Gesetzestext umgewandelt. Idealerweise sind Vertreter:innen der Legislative und Exekutive wie Abgeordnete, Minister:innen, Bürgermeister:innen im Publikum und erleben den Prozess des kollektiven Gesetzemachens mit. Es gibt viele Beispiele von Boal und überall auf der Welt, die zeigen, wie durch diese Form des legislativen Theaters die von Menschen gestalteten Gesetze tatsächlich verabschiedet wurden (Boal 1998: 81 ff.). Ein Beispiel aus Österreich ist das Tiroler Inklusionsgesetz. Diesem voraus ging ein Theater, in dem Menschen mit Behinderungen, Lernschwierigkeiten oder psychischen Erkrankungen ihre Probleme auf die Bühne brachten, mit dem Publikum nach Lösungen für rechtliche und bürokratische Hindernisse suchten und diese schließlich in einem Gesetz verabschiedet wurden.[6]

Das »Legislative Theater« muss aber nicht immer mit tatsächlichen Gesetzesvorschlägen oder gar Verabschiedungen einhergehen. Wenn zum Beispiel der Zugang zu wirklichen Gesetzgeber:innen fehlt, ist es oft auch nur eine Einladung, sich über die strukturellen Veränderungen, die notwendig (und möglich) sind, tiefere Gedanken zu machen – wichtige Aspekte, die aber im Forumtheater, das sich auf alltägliche Situationen konzentriert, manchmal zu kurz kommen.

Eine weitere wichtige Form des TdU ist das »Unsichtbare Theater« (Thorau 2013), bei dem eine gesellschaftliche Problemstellung rund um Unterdrückung in die reale Lebenswelt eingebettet wird. Ziel ist auch hier politische Bewusstwerdung. Die Schauspielenden zeigen Unterdrückungssituationen, die ungewöhnlich und provokant genug sind, um aufzufallen, aber unauffällig genug sind, um nicht als Theater entlarvt zu werden. Ist die Szene vorbei (auch sie mag bisweilen schon heftige Reaktionen von eigentlich Unbeteiligten hervorrufen), versuchen bisher in der Szene unauffällige Schauspieler:innen ein Gespräch über die thematisierte Unterdrückung

6 http://www.spectact.at/files/articles/projekte/Legislatives_Theater_-_Mach_mit__Es_geht_um_uns_.pdf, letzter Zugriff: 11.05.2022.

möglichst lange aufrechtzuerhalten. Um Befreiung von Unterdrückung als mögliches Szenario und erstrebenswerte Wirklichkeit zu verstärken, wird versucht, die Seite in der Diskussion stärker sein zu lassen, die sich gegen Ungerechtigkeit einsetzt und sie offenlegt.

Im Zeitungstheater schließlich werden Texte aller Genres (Zeitungsmeldungen, Reden und heutzutage auch Facebook-Kommentare, Tweets usw.) dazu verwendet, um solche Ideologien und Unterdrückungen aufzudecken, die in alltäglichen Meldungen offensichtlich sind, aber dennoch beim ersten Lesen nicht auffallen. Boal (1995) entwickelte die hier zum Einsatz kommenden Techniken des *Regenbogens der Wünsche* im Exil in Frankreich, als er merkte, dass Unterdrückung im Globalen Norden eher in den Köpfen als auf den Straßen zu sehen war. Dabei handelt es sich um introspektive Techniken, die therapeutische Qualitäten haben. Darüber hinaus kann es über eine *Ästhetik der Unterdrückten* (Boal 2006) auch zu einer jeweils eigenen künstlerischen Verarbeitung der Erfahrungen der Teilnehmenden kommen, die nicht theatral sein muss (zum Beispiel in Gedichten, Skulpturen etc.), wesentliche Elemente des TdU aber beibehält und seine theoretischen Hintergründe vertieft. Schließlich sind Straßenparaden und Straßentheater wie auch Demonstrationen und direkte Aktionen ein wichtiger Teil der vielfältigen Formen und Techniken des TdU.

All diese Formen des TdU lassen sich in spezifische historische Kontexte einordnen, die den Lebensweg von Boal und seine Arbeit als Theaterregisseur und -theoretiker prägten: So herrschte beispielsweise mit dem Aufkommen der Militärdiktatur in Brasilien 1964 eine immer strengere Zensur und politische Repression, die auch das Theater betraf und stark einschränkte. In dieser Zeit entstand das Zeitungstheater, das den staatlich zensierten Zeitungstext vom Morgen als einzig nicht verbotenen Stoff für die Produktion am Abend verwendete. Dieses Beispiel zeigt, dass im TdU explizit Raum für Neuerfindungen in neuen gesellschaftspolitischen Kontexten bleibt. Wie der anvisierte politische Bewusstwerdungsprozess im TdU als werdend konzipiert ist, erfordert jede politische Situation auch eine andere Form des theatralen Engagements, wie wir im letzten Teilkapitel lesen werden.

All diesen Formen ist außerdem gemein, dass sie ein bewusstes Auseinandersetzen und Innehalten mit einer unterdrückerischen Wirklichkeit zum Ziel haben und dass dabei das alltägliche Leben als Ausgangspunkt der Analyse dieser Ungerechtigkeiten und größeren politischen Krisen verwendet wird. Dem liegt eine spezifische Praxis der politischen Bewusstwerdung zugrunde: der Dialog. Damit ist nicht im herkömmlichen Sinne des Wortes

ein Gespräch zwischen zwei Personen gemeint, sondern der Prozess, der nötig ist, um zu einer Welt frei von Unterdrückung zu kommen und um die Menschheit dem Hauptziel des TdU entsprechend zu humanisieren. Der »Dialog« ist ein Begriff aus der Pädagogik der Unterdrückten nach Paulo Freire (1973), die dem TdU zugrunde liegt. Die Pädagogik der Unterdrückten weist über Bildung weit hinaus und versteht sich als »Praxis der Freiheit«. Diesem Verständnis nach vereint der Dialog Aktion und Reflexion: »Es gibt kein wirkliches Wort, das nicht gleichzeitig Praxis wäre. Ein wirkliches Wort sagen, heißt daher, die Welt zu verändern.« (ebd.: 71) Dialog ist außerdem eine Haltung und Form der Begegnung, die eine nicht enden wollende politische Bewusstwerdung (»conscientiçazao«) zur Folge haben soll. Dialog ist ein Prozess, in dem die Welt auf der Suche nach einer tieferen Wahrheit gemeinsam benannt wird (ebd.: 72). Dieses Benennen ist das Recht aller Menschen und nicht nur das unterdrückerischer Eliten. Dahinter steckt ein tiefer Glaube an alle Menschen (und besonders die Unterdrückten) und ihre schöpferische Kraft (ebd.: 74). Es zeigt sich, dass das freirianische Denken von einer tiefen Spiritualität durchdrungen ist, etwa, wenn es heißt: »Liebe ist zugleich die Begründung des Dialogs und der Dialog selbst.« (ebd.: 73) Dabei braucht Liebe Hingabe für die Sache der Befreiung, sie ist Akt der Tapferkeit, Freiheit und Demut (ebd.). Was dann mit den Mitteln des Theaters im TdU passiert, um das Ziel von Dialog und Humanisierung zu erreichen, ist somit erst einmal zweitrangig, da der politische Prozess im Vordergrund steht bzw. die Prinzipien des Dialogs als politische Praxis und Methode.

Denn neben einer sozialen Bewegung und ästhetischen Praxis ist das TdU, wie bereits erwähnt, auch eine *Methode* aktiver Gewaltfreiheit und damit eine Praxis, die in ganz bestimmter Weise auf Veränderungen in der Gesellschaft hinwirkt. Hier sind also die Handlungen und Strategien gemeint, die die soziale Bewegung ausführt, um zu ihrem Ziel zu gelangen. Die dahinterstehenden Prinzipien sind den Praktizierenden selbst oft nicht bewusst und sollen an dieser Stelle explizit gemacht werden. Auch Praktizierende arbeiten im und außerhalb des Theaterraums scheinbar selbstverständlich nach diesen Prinzipien, häufig ohne dass sie als solche explizit gelehrt werden. Als eine solche, unbewusst ablaufende politische Methode wurde das TdU wissenschaftlich bislang viel zu wenig untersucht und systematisiert (für einen Versuch siehe Coudray 2019).

Außer der Analyse der Unterdrückung, in der die eigene Kompliz:innenschaft eine große Rolle spielt, und der Idee von Gnade und Fehlerfreundlich-

keit gehören zu diesen Prinzipien vor allem der tief verwurzelte (und spirituelle) Glaube daran, dass eine andere Welt möglich ist, ein radikaler Antizynismus und Antifatalismus sowie die Idee, dass alle Menschen vom Standpunkt der Unterdrückten aus Teil einer politischen, gesellschaftlichen Organisation werden sollen, also aktiviert werden – etwa von Zuschauenden in Zuschauspielenden in »Zuschauspieler:innen-Aktivist:innen« (»SpectActivists«) (Ganguly 2017: 135 f.).

Das TdU als politische Methode basiert auf dem Grundsatz, dass gesellschaftliche Strukturen von Menschen gemacht und damit auch veränderbar sind. Diese Veränderungen können dem Selbstverständnis einer gewaltfreien Bewegung nach nur mit einer Politik der Beziehungen (»relational politics«) mit ganz bestimmten Menschen in der alltäglichen Lebensumgebung geschehen. Darüber hinaus gibt es in gewaltfreien Bewegungen oft eine sogenannte »Hebamme des Wandels« (Goss-Mayr 2011: 42) und auch Boal (2013b: 366) hat die Praktizierenden des TdU, die sogenannten Joker:innen[7], als Hebammen bezeichnet. Es sind also Menschen, die dabei helfen, gesellschaftliche Transformation in die Welt zu bringen, statt diese selbst zu forcieren. Das Ziel des TdU, die Humanisierung der Menschheit, macht außerdem deutlich, dass für den Glauben an eine »bessere« Welt die spirituelle Vorstellung unabdingbar ist, dass es eine Gerechtigkeit, ein Gutes außerhalb des Menschen selbst gibt, auf das sich bezogen werden kann, und seien es säkulare Werte wie die Menschenrechte.

Solche Organisierung ist Arbeit, dauert lange und braucht Geduld, ist aber auf jeden Fall darauf fokussiert, am Ende auch zu gewinnen (Goss-Mayr 2011; McAlevey 2015). In diesem Fall bedeutet das, die größere Gerechtigkeit auch real zu machen und eine horizontale power-with statt power-over Struktur in die Gesellschaft zu tragen. Im TdU müssen ähnlich wie im (Community) Organizing natürliche Meinungsführer:innen identifiziert und vom notwendigen Wandel überzeugt werden. Es geht darum, sehr viele Menschen in zahlreichen Gesprächen (oder Theateraufführungen) zu aktivieren. Es geht jedoch nicht darum, Aktivist:innen zu versammeln, die sowieso schon aktiv sind, sondern Menschen in einer bestehenden Struktur

7 Als Joker:innen werden im engeren Sinne diejenigen verstanden, die Forumtheateraufführungen (s.o.) moderieren und zu kritischem Bewusstsein leiten, im weiteren Sinne sind sie aber auch diejenigen, die TdU-Workshops leiten und die Prinzipien des TdU, die hier ausgeführt werden, weitergeben.

(sei es Betrieb, Kirche, Schule etc.) gemeinsam an der Veränderung dieses kollektiven Organismus arbeiten zu lassen (vgl. McAlevey 2015).

Es ist Theater von und mit den Unterdrückten und nicht Theater für und über die Unterdrückten (Ganguly 2018), d.h. es wird auch nicht über Kleinbäuer:innen, Frauen und andere unterdrückte Gruppen gesprochen, sondern diese sprechen für sich selbst, was in rassistischen, patriarchalen und klassistischen Herrschaftsstrukturen keineswegs selbstverständlich ist. Am Ende bedeutet gewaltfreier Aktivismus immer auch Risiken einzugehen und Mut zu beweisen, denn wenn die Aktion real ist und die Praxis der Transformation nicht nur im akademischen oder medialen Diskurs oder im Theater stattfindet, dann steht etwas in der wirklichen Welt auf dem Spiel (und sei es das eigene Leben, das eigene Land, die körperliche Freiheit, die Zukunft der eigenen Kinder etc.).

Spiritueller Aktivismus in sozial-ökologischen Krisen

Sozial-ökologische Krisen haben von der konkreten körperlichen Erfahrung unseres In-der-Welt-Seins Besitz ergriffen. Chandler et al. (2021) sehen darin einen (neuen) »existentiellen Zustand des Menschseins«. Es ist erfahrbar, dass sich das Leben auf der Erde gerade rasant verändert. Diese rasanten Veränderungen lösen bei vielen Menschen Emotionen wie Angst oder existentielle Panik aus (aber natürlich auch eine genauso intensive Hoffnung auf Veränderung und unterschiedlichste Formen von Mitgefühl) oder führen zu einem intensiven Nachdenken über die eigene oder auch die zivilisatorische Endlichkeit. Symptome dieser neuen Bedingung des Menschseins sind unter anderem Endzeit-Narrative und Katastrophenszenarien in Form von Bestsellern (etwa Wallace Wells 2019), psychologisch attestierter Klima-Angst, Fatalismus und »Es ist eh schon egal«-Attitüden (vgl. Neckel/Hasenfratz 2021). Katastrophen-Narrative haben Konjunktur und sind so vielfältig, dass hier längst nicht alle aufgezählt werden können (vgl. Horn 2014; Adloff et al. 2020). Auch in den Praktiken sozialer Bewegungen rund um die Klimakrise werden eine Apokalypse-Fixierung und ein Zivilisationspessimismus sichtbar und nicht zufällig heißen sie *Extinction Rebellion* oder *Der Aufstand der letzten Generation*. Akademisch reflektiert wurde diese neue Bedingung des Menschseins zum Beispiel von Scranton (2015), der sich in *Learning to Die in the Anthropocene: Reflections on the End of a Civilization* mit der Frage auseinan-

dersetzt, was passiert, wenn bereits feststeht, dass die menschliche Zivilisation die ökologischen Krisen der Gegenwart eben nicht mehr lösen oder überleben kann. Für Extinction Rebellion war und ist der Text *Deep Adaptation* (Bendell 2018) prägend, der in ähnlicher Weise die Radikalität der auf uns zukommenden Veränderungen beschreibt und auf die notwendigen Anpassungen einschwört.[8]

Diese Endzeit-Narrative, die vor allem aus dem Gedanken an das Ende der menschlichen Zivilisation, aber auch das Ende der Artenvielfalt, wie wir sie heute kennen, heraus entstehen, bestimmen also die Debatten rund um die sozial-ökologischen Krisen. Das TdU hingegen unterscheidet sich in seiner politischen und ästhetischen Grundausrichtung von diesen Narrativen, indem es andere Lebensformen, mit menschlichen und nicht-menschlichen Akteur:innen, in den Blick nimmt und, wie oben bereits ausgeführt, Unterdrückungen und Ungleichheiten versucht aufzulösen. In diesem Umgang zeigt sich, dass die Existenz von ökologischen Krisen Ungewissheiten erzeugt, die vor allem viele spirituelle Fragen aufwerfen, zum Beispiel Fragen nach einer guten Lebensführung, nach der eigenen Rolle in der Welt/der Gesellschaft oder nach einem Leben nach dem Tod. Für eine Diskussion sozial-ökologischer Transformationsprozesse ist es demzufolge wichtig, *welche* spirituellen Fragen wir uns stellen.

Ich argumentiere, dass eine fruchtbare Betrachtung von spirituellen Fragen in sozial-ökologischen Krisen konkrete Menschen als suchende Wesen in ganz konkreten, ja praktischen, Lebenswelten fasst, statt sich, wie die Beispiele oben zeigen, der (ökologischen) Katastrophe auszuliefern.

Das TdU gehört mit vielen anderen zu denjenigen optimistischen, antifatalistischen und antizynischen sozialen Bewegungen, die daran glauben, dass sozial-ökologische Transformation hin zu einer besseren Welt nach wie

---

8 Beide Texte sind letztlich apolitisch und depolitisierend, weil sie kapitalistische, patriarchale und koloniale Wurzeln der Klimakrise nicht mit einbeziehen bzw. weil sie sich eher mit dem Ende der Welt beschäftigen als mit dem (möglichen) Ende von Kapitalismus, Kolonialismus, und Patriarchat vor dem eigentlichen Ende von Zivilisation. Schwerer wiegt aber noch, dass aus einer solchen zivilisatorischen Perspektive alle Versuche, sozial-ökologische Transformation zu erreichen, in einen Topf geworfen werden, egal ob es sich um die transformierende Arbeit von Wall Street-Banker:innen, der UN-Klimapolitik, von Konzernen oder aber sozialen Bewegungen handelt. In der (scheiternden) Auseinandersetzung mit ökologischen Krisen sind sie alle gleich. Dass sie manchmal auf unterschiedlichen Seiten stehen, wenn es um eine gerechte und ökologische Transformation menschlicher Gesellschaften geht, wird außer Acht gelassen. Vergleiche hierzu die Kritik an Extinction Rebellion auf https://blog.interventionistische-linke.org/klima/extinction-rebellion-xr, letzter Zugriff: 12.05.2022.

vor möglich ist und entsprechende Krisen überwindbar sind. Die Wurzeln für den Glauben daran finden sich nicht zuletzt in spirituellen Fragen über den Sinn menschlichen Wirkens. So schreibt Paulo Freire (1973: 75) über den Ursprung von Hoffnung: »Hoffnung wurzelt in der Unvollendetheit des Menschen, aus der er [sic!] sich in ständigem Suchen herausentwickelt – in einem Suchen, das nur in Gemeinschaft mit anderen vollzogen werden kann.«

Dieses durch Freire definierte Suchen (*conscientização*) entwickelt die Mestiza-Feministin Gloria Anzaldúa (2002: 541 f.) weiter, bei ihr heißt es auf Spanisch »conocimiento«:

> »Those carrying conocimiento refuse to accept spirituality as a devalued form of knowledge, and instead elevate it to the same level occupied by science and rationality. A form of spiritual inquiry, conocimiento is reached via creative acts […]. Through creative engagement you embed your experiences in a larger frame of reference, connecting your struggles with those of other beings on the planet, with the struggles of the Earth itself.«

Nach Anzaldúa gibt es sieben Phasen von conocimiento, die als eine Erklärung zu verstehen sind, wie umfassende Transformationen tatsächlich passieren. Diese Phasen geschehen Anzalduá zufolge gleichzeitig, hintereinander, einzeln oder auch gar nicht. Am Anfang steht der Bruch (1), *el arrebato*, etwas, das uns aus der Welt reißt, wie sie früher war oder wie wir sie erleben. Er bringt uns in *nepantla*, den Grenzraum (2), zwischen dem Sehnen nach einer neuen Welt und der Angst, die alte zu verlassen. Es folgt *desconocimiento*, eine Verleugnung der neuen Tatsachen (3), eine Lähmung darin, die aber Teil der Transformation ist. Irgendwann beginnt der *Ruf* (4), es neu zu machen, ein kurzes Gefühl, dass das Universum fluide und veränderlich ist, was dazu führt, dass *neue persönliche und kollektive Geschichten* (5) entstehen. Diese neuen Geschichten geraten in *Konflikt mit anderen Realitäten* (6), überall sind plötzlich Widersprüche von außen. Die siebte und letzte Phase ist dann die Arbeit des spirituellen Aktivismus (7), die verschiedene Wahrheiten und Positionen zugleich anerkennt, weil es keine Trennung mehr zwischen Ich und Du gibt. Sie ist laut Anzaldúa das wahrhaftige Erleben von universeller Verbundenheit (Anzaldúa 2002: 546 ff.).

In der Commons-Bewegung hat sich das Konzept des Enlivenment, der Belebung (Weber 2013) durchgesetzt, das danach fragt, wie unsere alltägliche Praxis zu mehr und mehr Leben führen kann und so kapitalistische Einhegung (als Anomalie gewissermaßen) rückgängig macht. In indigenen und dekolonialen Ontologien (z. B. Todd 2016; Bhat 2021) werden Ökologien und

ihre scheinbar toten Phänomene wie Wind und Berge oder der Monsun zu lebendigen politischen Akteuren, Systemen, die dadurch eine Heiligkeit bekommen. Das gilt nicht nur aus pantheistischer Perspektive, sondern findet sich auch in institutionalisierten Weltreligionen wie zum Beispiel dem Christentum: Richard Rohr (2019) beschreibt einen panentheistischen Gott, der allem innewohnt und mitwirkt als die Möglichkeit des Guten in der Welt.

Das Mensch-Natur Verhältnis ändert sich in einer solchen spirituellen Betrachtung sozial-ökologischer Krisen vollständig: Natur ist nicht mehr nur tot und durch *den* Menschen gestaltbar oder gar beherrschbar, sondern heilig und lebendig. Eine Trennung von Mensch und Natur lässt sich so nicht länger aufrechterhalten. Posthumanistische oder ökologisch-kritische Sozialtheorien stellen in ähnlicher Weise das permanente Becoming-With, das Mitwerden in den Vordergrund ihrer Auseinandersetzungen mit diesen Krisen (Haraway 2016, aber auch Anzalduá 2002).

Die Welt wird in solch einer spirituellen Kosmologie als mit-entstehend mit einem letzten Endes mächtigeren, größeren Guten verstanden. Das kann auch für Menschen ungemein *empowernd* wirken. Die christliche Mystikerin Dorothee Sölle (1998) betont in ihrem Hauptwerk *Mystik und Widerstand*, dass jeder Mensch demokratischen Zugang zu dieser mystischen Erfahrung[9] habe. Die Verbindungen zu den Zielen Freires und damit zu den Zielen des TdU sind offensichtlich: Jedem Menschen, auch den Unterdrückten, ist das permanente Suchen und die Hoffnung auf eine bessere Welt zu eigen und sie haben die Fähigkeiten und auch das Recht dazu und fordern dieses ein. Spiritualität und mystische Gotteserfahrung ist keine Sache der Herrschenden.

Noch einmal möchte ich Anzalduá (2002: 573) zu Wort kommen lassen, wie es tatsächlich zu gesellschaftlichen Transformationen kommt: »If consciousness is as fundamental to the universe as matter and energy, if consciousness is not local, not contained in separate vessels/bodies, but is like air and water, energy and matter, then we *are* all in it together. When one person steps into conocimiento, the whole of humanity witnesses that step, and eventually steps into consciousness.« Im Anschluss geht sie darauf ein, was das für Gesellschaften bzw. Gemeinschaften bedeutet: »You commence the arduous task of rebuilding yourself, a story that more accurately expresses your new identity. You seek out allies and, together, begin building spiri-

9 Mystik bedeutet in diesem Kontext so viel wie das Streben und die Suche nach Gotteserfahrung, also in vielfältiger Weise das Erleben von Gott am eigenen Leib.

tual/political communities that struggle for personal growth and social justice.« (ebd.: 573 f.) Es braucht also jeweils eine positive Aktivierung von Personen und Gemeinschaften, die sich auf den Weg zu nachhaltiger sozialer Veränderung machen. Diese Art, Gesellschaftsveränderung zu denken und zu leben, stelle ich nun in den Kontext von sozialen Bewegungen im Zuge sozial-ökologischer Krisen. Adrienne Maree Brown (2017) schlägt mit *Emergent Strategy* eine lebendige Art für solche spirituellen und politischen Gemeinschaften vor, sich zu organisieren, zu handeln und in der Welt verankert zu transformieren. *Emergent Strategy* basiert auf Biomimikry, also der Nachahmung von Elementen aus der Natur, die bestimmte Probleme bereits gelöst hat (ebd.: 46 f.). Außerdem schätzt *Emergent Strategy* den Handlungsspielraum und die Möglichkeiten zur Transformation von sozialen Bewegungen in aktuellen Krisen realistisch ein und entschärft damit die Gefahr, sich von ihnen überwältigen zu lassen. Vielmehr erkennt sie an, dass das getan wird/wurde, was möglich ist bzw. war (ebd.: 49). Eine Kernannahme von *Emergent Strategy* ist, dass Veränderung sowieso passiert. Immer und überall. Es ist nichts, das wir der Welt um uns herum aufzwingen können, sondern ein Kernelement des In-der-Welt-Seins, was sie mit »intentional adaptation« zu fassen versucht: »I am talking about the combination of adaptation with intention, wherein the orientation and movement towards life, towards longing, is made graceful in the act of adaptation. This is the purpose of changing while staying in touch with our deeper purpose and longing.« (ebd.: 70) Nehmen wir dies als Wahrheiten an, dann verändern sich unsere Imaginationen von und Perspektiven auf sozial-ökologische Krisen, wie ich sie eingangs beschrieben habe. Auf Veränderungen reagieren Menschen individuell oder kollektiv nicht mehr mit Angst und die sich verändernden Dinge werden auch nicht mehr als Krise oder Katastrophe gesehen (ebd.: 69).

(Mit-)werdend bedeutet in diesem Kontext also auch, dass nicht nur einzelne Wesen, sondern auch soziale Bewegungen als Kollektivakteurinnen untrennbare Bestandteile lebender Ökosysteme sind und dass sie mit diesen wachsen oder auch schrumpfen. Sie sind im Netz des Lebens verankert und betreiben deswegen *intentional adaptation*. Auch deswegen verschieben antizynische soziale Bewegungen den spirituellen Fokus in ökologischen Krisen von der eingangs erwähnten Apokalypse bzw. Angst vor katastrophalen Zukünften hin zu einer mutigen Auseinandersetzung mit sich selbst, gemeinsam mit dem »mehr als Menschlichen«. Es ist immer auch eine komplexe, kollektive Auseinandersetzung. Ich behaupte nicht, dass es einfach ist, Veränderungen als solche zu akzeptieren oder dass der

Weg von conocimiento leicht sei. Existieren in sozial-ökologischen Krisen ist immer auch ein Pendeln zwischen Hoffnung und Verzweiflung. Mit dem TdU üben wir, nie die Gewissheit zu bekommen, am Ziel angelangt zu sein. Wir fokussieren uns stattdessen auf die Hoffnung auf eine vollkommenere Welt bzw. auf die Gewissheit, dass die Welt veränderbar ist, weil sie sich sowieso konstant im Wandel befindet. In diesem Sinne verhandelt TdU Politik und damit sozial-ökologische Krisen immer ausgehend von gelebten Wirklichkeiten und den damit einhergehenden Unterdrückungen, die es zu überwinden gilt.

Geerdete, also in konkreten Konflikten um Umweltgerechtigkeit stattfindende Politik hat also durchaus ein übergeordnetes Gutes zum Ziel, ohne dabei (wie zum Beispiel konventioneller Marxismus) teleologisch zu sein. Eva von Redecker (2020) leitet daraus die auf vielfältige Weise stattfindende *Revolution für das Leben* ab, also des Lebens für das Leben und gegen den Tod (der zum Beispiel auch die Form der kapitalistischen Einhegung hat). »Lebenlernen im Anthropozän« (Laird 2017) bedeutet also eine Praxis, in der das eigene Leben auf eine größere Gerechtigkeit hin ausgerichtet wird, eine Gerechtigkeit, die spirituell ist.

In mit-werdenden sozial-ökologischen Bewegungen widmen Aktivist:innen das eigene Leben dem Leben selbst bzw. dem Kampf für das Leben. Ein prominentes Beispiel jüngster Zeit ist die zapatistische *Gira por la Vida* (Reise für das Leben[10]) nach Europa, 500 Jahre nach der Kolonisation der Amerikas. Fast prophetisch wirkt die Rede von Subcomandante Moíses bei der Ankunft in Wien, die ich dort hören durfte:

> »Die Natur wird sterben, zu Ende gehen, und um Euch das zu sagen, sind wir gekommen. Auch wer es nicht glaubt, wird es noch erleben. Manche mögen wird [sic!] zweifeln und sagen: ›Was wissen diese Männer und Frauen schon?‹ Aber die Natur spricht zu uns, wenn wir sie verstehen. Die Natur lehrt uns, wenn wir begriffen haben, sie zu respektieren. Wenn nicht, wird sie uns zeigen, wie mächtig sie ist. Die Erdbeben werden stärken [sic!] und diese Gebäude hier werden einstürzen, die Erde wird sich auftun, die Flüsse über die Ufer treten, und hier und in allen Städten wird sich das Land in Seen verwandeln.« (Subcomandante Moíses 2021, deutsches Transkript des spanischen Originals)

Das klingt apokalyptisch, aber es ist eher eine Anerkennung von Fakten als ein Aufgeben. Später ergänzt der Sprecher hinsichtlich des zapatistischen Widerstands und Aktivismus:

---

10 Siehe für dreisprachige Informationen die Seite des österreichischen Organisationskomitees: https://www.zapalotta.org/, letzter Zugriff: 01.03.2022.

»Die Veränderung, die wir Armen der Welt wollen, ist eine wirkliche Veränderung. Und keine Veränderung, die den schlecht Regierenden und den Reichen gefällt. Wir haben das schon in anderen Ländern gesehen: Sie behaupten, dass sie etwas ändern, die versprechen, dass [sie, sic!] gute Regierungen werden – aber es dauer [sic!] nicht lang, und es sind dieselben schlechte [sic!] Regierungen wie vorher.

Schwestern und Brüder, wir sind gekommen, um mit Euch darüber zu sprechen. […] Wir denken und wollen, dass sich unsere Augen und unser Bewusstsein öffnen müssen […]. Wir, die wir die Mutter Erde bearbeiten, die wir das Land bearbeiten, wir kennen viele Probleme von Ausbeutung, Ungerechtigkeit, Armut und Ungleichheit. Und das macht uns wütend und zornig, denn wir erleiden das schon seit vielen, langen Jahren.« (ebd.)

Arturo Escobar (2020: 46 ff.) zeigt, wie ein solches Mit-Werden afro-kolumbianische Menschen für die Verteidigung ihres Landes und Regenwalds sogar den eigenen Tod in Kauf nehmen lässt. Sie schwören so der eigenen Wichtigkeit in radikalst möglichem Sinne ab, was eine enorme spirituelle Auseinandersetzung mit sich selbst und der Verbindung mit dem Leben um sich herum voraussetzt.

Sozial-ökologische Krisen werden von sozialen Bewegungen nicht auf abstrakter Ebene verhandelt, sondern in konkreten Situationen sozial-ökologischer Ungerechtigkeit *(environmental (in)justice)*. Sei es im Hambacher Forst oder Lützerath, im Lobaucamp, im kolumbianischen Dschungel, oder durch indische Kleinbäuer:innen: im gelebten Leben, in der Praxis, wird eine ausbeuterische und koloniale Naturzerstörung, die durch die dualistische Trennung Mensch-Natur, Leben-Materie, Geist-Körper etc. überhaupt erst möglich gemacht wird (vgl. Merchant 1987), wortwörtlich in die Krise gebracht. Krise ist, statt einer rein dystopischen Angstvorstellung, als Antrieb politischen Handelns eher eine Möglichkeit des besseren Lebens, ein Antrieb der Transformation. Das Paradies im Hier und Jetzt ist möglich: ein Ende des Kapitalismus, der Ausbeutung, der Zerstörung.

Die nachfolgenden Anekdoten aus dem TdU zu sozial-ökologischen Krisen bitte ich vor dem Hintergrund der in diesem Teilkapitel gemachten Bemerkungen zu lesen.

Das Theater der Unterdrückten als gelebte Praxis

Nachdem ich in den beiden vorhergehenden Kapiteln ausführlich beschrieben habe, was das TdU in all seinen unterschiedlichen Ebenen und Ausprä-

gungen ist, möchte ich nun aus meiner eigenen und der von anderen Praktizierenden gemachten Workshop- und Bewegungspraxis berichten. Damit möchte ich an unterschiedlichen Praxisbeispielen konkret machen, wie das TdU in Zeiten der vielzähligen ökologischen Krisen insbesondere für soziale Bewegungen und spirituelle Erfahrungen genutzt werden kann. Die anfangs beschriebenen Formen und Methoden des TdU kommen hier nicht in Reinform vor und die Beispiele zeigen auch, dass die Methode sich je nach Kontext beständig weiterentwickelt.

Den hier erzählten Anekdoten liegt die Annahme zugrunde, dass sich gesellschaftliche Muster im Universum auf unterschiedlichen Skalen in Fraktalen wiederholen. Es gibt ein strukturelles Echo bis hin zum Universum/dem Planeten als größter Ebene, wenn auf lokaler oder auf körperlicher Ebene eine Veränderung angestoßen wird und umgekehrt (Brown 2017: 52 f., dies ist im Übrigen auch die Art, wie Anzaldúa Veränderung beschreibt). Wenn wir zum Beispiel unter Menschen, die uns nah sind, nicht wissen wie wir Demokratie und Empathie oder ein ökologisches Leben praktizieren sollen, wie soll es dann auf nationaler oder globaler Ebene funktionieren (ebd.: 52)? Es ist in einem ersten Schritt notwendig, sich selbst zu transformieren, um dann in einem nächsten die Welt transformieren zu können (ebd.: 53). Dieser Ansatz bestimmt die Praxis des TdU und so wirken die folgenden Beispiele auf unterschiedlichen politischen Ebenen, ohne vielleicht direkt auf sie Einfluss zu nehmen.

»September 2021: Beim Klimacamp auf der Münchner Theresienwiese gegen die Internationale Automobilausstellung (IAA) steht auch ein großes Zelt von *Resilient Revolt*, ein internationales Netzwerk für Theateraktivismus für Klimagerechtigkeit. Im Vorfeld des Camps gab es große Probleme mit der Anmeldung, da die Automobillobby auch in der Stadtpolitik alles getan hatte, um die legale Versammlung zu verhindern. Die Atmosphäre rund um das Camp und auf dem Camp kann als militarisiert und aufgeheizt bezeichnet werden. Ein Stahl-Zaun ist um das ganze Gelände aufgebaut, das eigentlich für Münchner Bürger:innen als freundlicher Begegnungs- und Informationsort dienen sollte. Ich bin als Teil einer Straßentheatergruppe vor Ort, die für mehrere Tage mit dem Theater der Unterdrückten arbeitet und probt. Wir spielen viele Theaterspiele, unter anderem das Spiel ›Au ja!‹, bei dem ein:e Schauspielende:r den anderen ein Angebot macht und alle machen es nach. Plötzlich ruft jemand ›Lasst uns alle den Polizist:innen hinter dem Zaun winken!‹ und auf einmal stehen wir alle am Eisenbauzaun und drücken unsere Nasen durch die Stahlmaschen, lachen freundlich und winken vorbeigehenden Beamt:innen zu, sie winken zurück. Ist das ein Zeichen der Humanisierung, eine Situation, in der wir alle in diesem zutiefst antagonistischen Kontext wieder zu Menschen werden?

Einige Tage später spielt eine Münchner Theatergruppe von *Resilient Revolt* ihr Theaterstück über die Besetzung und Räumung des Dannenröder Forsts, verknüpft mit dem uralten Gilgamesch-Epos, in dem ebenfalls ein Wald der unfassbaren Gier eines Herrschers zum Opfer fällt.[11] Antagonismen werden also klar benannt, auch Polizeigewalt wird thematisiert. Es ist Abend, und dunkel. Riesige Scheinwerfer leuchten die Schauspielenden von unten an, wie sie vor dem Zaun uralte Mythen und knallharte Gegenwart und Realpolitik verknüpfen. Die Schauspielenden werfen ihre Schatten auf die Polizeiwägen, die hinter dem Zaun warten und das Camp bewachen und ihre angeblich so gefährlichen Bewohner:innen. Die Schatten sind größer, stärker, weiter als die der Unterdrücker, der militarisierten Polizeikräfte. Sie deuten auf die wahren Kraftverhältnisse rund um Klimagerechtigkeit, als ein Lied gesungen wird, das aus der Perspektive eines Jahrhunderte alten Baums geschrieben ist, der gefällt wird. Realität und Fiktion verschwimmen plötzlich, Vergangenheit und Gegenwart, Menschen und mehr als menschliche Subjekte. In all dem steckt eine größere Wahrheit. Zuschauende finden Kraft darin, sie haben auch Tränen in den Augen. Viele von ihnen waren selbst schon bei einer Waldbesetzung dabei. Und ja, wir können der Unterdrückung und jenen, die ihr dienen, manchmal auch zuwinken und zulächeln. Das ist alles gleichzeitig da und wahr. Nach dem Camp kommen viele auf die Theatergruppe und *Resilient Revolt* zu, wie wichtig die theatrale Arbeit, die immer auch körperlich war, für die Stimmung auf dem Camp war.«

Statt wie im Anthropozän »homo deus« zu werden geht es bei einer sozialökologischen Transformation im Sinne der Menschen (ggf. des körperlosen »Anthropos«), wie sie vom TdU vertreten wird, um ein Mit-Werden mit dem mehr als Menschlichen, *sentipensar con la tierra* (Denk-Fühlen mit der Erde, Escobar 2020). Es geschieht performativ, emotional und mit Körpern. Ein weiteres Beispiel kommt aus meinem Workshop *Der Wald als Klimagesetzgeber*, den ich im November 2021 in Bromskirchen, Hessen, gegeben habe. Die ökologische Krise und der Umgang mit zukünftig Ungewissem und Unbekanntem ist keine unbestimmte Megakrise, die überall und jederzeit und zugleich nirgendwo und aus der Zeit fallend passiert. Sie findet an ganz konkreten Orten statt, zu ganz bestimmten Zeiten und wir verhalten uns mit unseren Körpern zu ihr; kurz: sie ist materiell verankert.

»November 2021: Es regnete, wir liefen in der Dämmerung in den Monokulturfichten-Wald, der in diesem Dorf vom Borkenkäfer ganz zerstört wurde. Ganze Berghänge werden nun mit riesigen Harvestern innerhalb von nur wenigen Tagen gefällt und nach China als Bauholz verschifft. Die Waldarbeiter (sic!) sind mal aus der Slowakei, mal aus Finnland und vor allem bald wieder weg. Als wir am Waldrand des noch stehenden Waldes anka-

11 Zwar ist das Stück kein klassisches Forumtheaterstück, seine Anwendung im Kontext von sozialen Bewegungen lässt mich aber dennoch schließen, dass es sich um Theater der Unterdrückten handelt.

men, war es bereits dunkel und plötzlich stand vor uns ein Holzbagger und eine Ladung abgeschnittener Baumstämme. Ich bat die Teilnehmenden mit ihren Körpern Bilder einer Unterdrückungsbeziehung zu stellen, die den Wald mit einbezieht. Wir waren da mit unseren Körpern, um uns klein und verletzlich zu fühlen angesichts der Zerstörung, uns für die ökologische Katastrophe verwundbar zu machen, aber auch um uns zu öffnen für die noch so viel größere Macht des Waldes, der uns im Dunkeln fast verschluckte.«

Für mich ist auch das TdU, auch wenn es in diesem Beispiel ein Theater ohne menschliches Publikum war, keine politisierende Diskussion stattfand oder eine klassische TdU-Methode verwendet wurde. Nur die Bäume waren Zeugen und Publikum unserer Aktion. Zwar habe ich in der Rückschau auf diesen Workshop manchmal gedacht, dass in diesem Beispiel wieder einmal die Zerstörung, der Bagger im Zentrum des Interesses steht und die wahren Machtverhältnisse, nämlich, dass der Wald letztendlich mächtiger ist als alles menschliche Wirken, nicht offengelegt werden. Aber eigentlich war der Wald eben doch die ganze Zeit da und unser Publikum. Wir gingen mit diesem dunklen großen Wesen um uns herum in Beziehung.

Mit *sentipensar con la tierra*, Denkfühlen-mit-der-Erde, bekommt das mystische, das Unbegreifbare, das, was größer ist als wir selbst, die Überwältigung, die ultimative Machtlosigkeit wieder einen Raum in den Sozialwissenschaften und den Diskussionen um die ökologischen Krisen. Wenn wir in diesem Zustand angekommen sind, können wir aufhören, die Welt zu beobachten und zu analysieren und wir können beginnen in ihr verankert zu sein, um mit-zu-tun, mit-zu-wirken in einem größeren Ganzen und in Beziehung mit anderen, menschlichen und nicht-menschlichen Subjekten, die tatsächliche Arbeit machen, die so oft unsichtbar bleibt. All dies sind spirituelle Praktiken, die durch das TdU zu Tage kommen.

»November 2021: Als wir heimgingen, schlug ein Teilnehmer auf einer Lichtung vor, dass wir Aliens rufen sollten, damit sie uns helfen. Wir standen im Kreis, reckten die Hälse in die Höhe und jaulten um die Wette und ich musste sofort anfangen zu weinen. Es schüttelte mich. Ich war gerührt. Dann standen wir da, eine Minute, zwei, drei, in Stille und warteten andächtig, ob jemand kommen würde, um uns zu retten … Die Tränen kamen aus der Ur-Verzweiflung an den ganzen Krisen, nie genug tun zu können … und nein, das war kein naiver Weltschmerz, sondern mein Zweifel am Glauben an die sozial-ökologische Transformation: Glaube ich wirklich, dass Kapitalismus, das Patriarchat, Kolonialismus vor dem Ende der Welt enden? Was tue ich dafür?

Die mystische Öffnung hat aber auch neue Fragen aufkommen lassen: Wenn es bei der ökologischen Krise nicht ums Überleben (der menschlichen Spezies) geht, um was geht es dann? Was ist meine (persönliche) größere politische Sehnsucht? Was ist denn dann Gerechtigkeit, wenn keine Aussicht besteht, dass Unterdrückung ganz bald ganz aufhört?

Mit dem Wald oder anderen Verbündeten zu sein, beruhigt mich immer wieder und gibt mir Zuversicht in mein aufgewühltes Herz, auch wenn die existenziellen Sorgen und Zweifel nicht plötzlich weg sind. Sie sind nun Teil des Weges. Und die politischen Widersprüche bleiben natürlich auch, wenn ich mit-bin und mit-werde. Der Wald jedenfalls, er bietet Ruhe und Zuversicht wann immer ich mit ihm in Beziehung trete.

Zurück nach Bromskirchen: Irgendwann in der nahen Zukunft stelle ich mir einen Theaterprozess mit der Vision vor, in einem Community Organizing Prozess das Verhältnis der Bevölkerung zu ihrem Wald umzukehren. Wir werden vielleicht keine neuen Gesetze machen mit legislativem Theater, aber vielleicht die Sichtweise des Dorfes auf ihren eigenen Wald ändern. Wie kann er von etwas Verwertbarem zu etwas Liebenswertem und Subjekthaftem werden? Ist es nicht seltsam, dass es den Bewohner:innen des Dorfes nicht einmal wirklich aufzufallen scheint, dass ihr Wald verschwindet? Die Wanderwege in dem Ort führen jedenfalls oft nur noch an Baumstümpfen vorbei und das Wegschild, das an einen Baum genagelt war, der genau über diesem Schild abgesägt wurde, bleibt eine zynische Erinnerung.«

Ich möchte aber nicht nur Beispiele für TdU aus Deutschland bzw. Europa geben, denn die Mehrzahl der Praktiken des TdU bzw. auch die größten Bewegungen sind aus dem Globalen Süden.

Die folgenden Beispiele zeigen sowohl, wie groß die Skala von TdU-Projekten als Bewegungspraxis werden kann, als auch, welche unterschiedlichen Arten es gibt, TdU als spirituelle Praxis zu fassen. Zunächst zur Arbeit von Kaddu Yaraax (Die Stimme von Yaraax, dem Gebiet der Gruppe) im Senegal[12]: Als Fischerleute, Aktivist:innen und Bürger:innen hat sich Theater für die Menschen aus Yarraax als der beste Weg herausgestellt, mit und in der Gemeinschaft über ihre Probleme und damit über Politik zu kommunizieren. Denn Theater ist eine Sprache, die die Gemeinschaft verstehen kann und die in der Lage ist, wissenschaftliche und »traditionelle« Informationen zu vermischen (Diol 2020: Minute 11:00 ff., 11:43 ff.). Bevor die Gruppe zu spielen begann, gab es in ihrem Gebiet keine traditionellen Theaterformen (ebd.: Minute 14:50 ff.), dennoch ist sie ein Beispiel dafür, wie TdU-Praktiken weltweit lokale Traditionen in ihre Kunst einbeziehen.

Das Problem, das die Gruppe in ihrer Arbeit behandelt, ist, dass es aufgrund von Umweltverschmutzung und Fischereiindustrie keine oder nicht mehr genug Fische gibt (ebd.: Minute 10:05 ff.). Die Annahme in der Bevölkerung war aber, dass die leeren Netze eine Bestrafung der Vorfahren seien, denen gegenüber sie ihre Pflichten nicht eingehalten haben (ebd.: Minute 10:30 ff., 13:00 ff.).

---

12 Siehe hier: https://kadduyaraax.jimdofree.com/, letzter Zugriff: 27.02.2022.

In ihrem Forumtheaterstück zu diesem Thema warten jeden Morgen Frauen auf ihre Männer, ob sie wohl Fisch mitbringen. Diese haben längst die Hoffnung auf einen guten Fang verloren und wenden der See buchstäblich und metaphorisch den Rücken zu. Allerdings ist es den Fischer:innen nicht möglich, ihren Beruf, der seit mehreren Generation in der Familie weitergegeben wird, einfach so aufzugeben. Für die Menschen ist Fisch mehr als ein Nahrungsmittel, für sie hängt daran eine ganze Zivilisation und Lebensweise (Minute 16:50 ff.). Im Stück wird zudem die Rolle der Fischereiindustrie beleuchtet: Diese warnt davor, dass es ohne sie keine Jobs mehr geben wird, was wiederum die Gemeinschaft spaltet (ebd.: Minute 22:50 ff.). Darüber hinaus zeigt das Theaterstück, wie die Bewohner:innen des Fischerdorfes versuchen, sich über traditionelle, lokale Tänze und Lieder mit ihren Vorfahren zu verbinden (ebd.: Minute 25:50 ff.). Auch die Zuschauer:innen sehen in dieser spirituellen Kraft einen Weg, auf die beschriebenen Probleme zu reagieren. Oft ist es einer der ersten Interventionsversuche auf der Bühne, bei den Vorfahren um Entschuldigung für die eigenen Fehler zu bitten. Das entsprechende Ritual wird dann auf der Bühne durchgeführt (ebd.: Minute 26:39 ff.). Diese spirituelle Antwort ist in dieser Arbeit ebenso viel wert wie eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Überfischung und dem Fischsterben. Eine zentrale Figur des Stücks ist der Wahrer der Bucht. Seit langer Zeit sagt er die aufkommenden Probleme vorher, macht auf die chemische Verschmutzung des Meeres aufmerksam und stellt sich die Frage, wie damit umgegangen werden soll (ebd.: Minute 16:50 ff., 27:00 ff.).

Mit all diesen unterschiedlichen Perspektiven hat das Theater geholfen, ein Verständnis für die Verantwortung der Gemeinde und der Regierung für den ausbleibenden Fischfang zu entwickeln (ebd.: Minute 15:00 ff.). Durch den angeregten Community Organizing-Prozess erreichte es Kaddu Yaraax mit dem Theater, ein Problembewusstsein für die Überfischung und den daraus resultierenden geringen Fischfang zu schaffen. Dieses Bewusstsein verhilft dazu, das Problem von einem lokalen zu einem nationalen, von einem sozialen bzw. kulturellen zu einem politischen Problem zu machen und letztlich eine Antwort der Gemeinschaft zu formulieren und diese Gemeinschaft in der Folge zu organisieren, um Druck auf die Regierung auszuüben (ebd.: Minute 30:20 ff.).

Mit dieser bewegungsorientierten TdU-Arbeit ist Kaddu Yaraax nicht allein: Die Bewegung und Gemeinschaft Jana Sanskriti in West Bengal, Indien, verbindet in ihrer Theaterarbeit ebenfalls indische Mythen, Spiritualität,

Philosophie und Tänze mit antikapitalistischen Narrativen, um etwa Kleinbäuer:innen im Kampf gegen Monsanto zu unterstützen und dabei Entwicklung als Konzept zu kritisieren. Jana Sanskriti betreibt aber auch rund um nicht vorrangig ökologische Themen wie Patriarchat oder Alkoholsucht politische Organisierung und Kampagnen (Ganguly 2011). Ihr Gründer und Artistic Director Sanjoy Ganguly (2018) fasst die Verbindung von TdU und Spiritualität so zusammen: Es sei eine Kunst, Verbindungen und Beziehungen zu schaffen, in dem Glauben, dass jeder Mensch intellektuell und zu Dialog fähig sei. TdU sei die Praxis, Menschen von Ideologie zu befreien, eine Ideologie, die Menschen stillstellt und so darstellt, als wären sie dumm. Nur in einer Beziehung, in der wir voneinander lernen können und uns wahrhaftig zuhören, kann wahrer Dialog ohne Hierarchie stattfinden. TdU ist ihm zufolge eine Reise vom Ich zum Du, wodurch Gemeinschaft entstehen kann (Ganguly 2017: 134).

Schluss

Die unterschiedlichen Beispiele zeigen, dass die Praktizierenden des TdU ganz unterschiedliche Rollen und Funktionen erfüllen: Manche sind Grassroots-Aktivist:innen, manche Community-Organizer:innen, manche verstehen sich eher als organische Intellektuelle oder als verwundete Heiler:innen, wieder andere vorrangig als Künstler:innen. TdU-Praktizierende sind urbane Universitätsdozierende aus dem Globalen Süden wie Norden, genauso wie Kleinbäuer:innen, Obdachlose und Marginalisierte. Kurz: Es sind Menschen aus ganz verschiedenen Lebenslagen mit großem Bündnispotenzial.

Die Beispiele aus der Praxis legen die Möglichkeitsräume des TdU als Kosmos diverser künstlerisch-aktivistischer Praktiken im Angesicht des Anthropozäns offen: Das Theater bringt die Aufmerksamkeit zurück auf den Körper, auf die Gefühle und Beziehungen, es ist in Sprys (2016) Sinne »practiced vulnerability«, mit der wir lernen, uns zu öffnen. Das TdU ist eine Form der Gemeinschaftsbildungs- und Gemeinwesenarbeit. TdU hat auch therapeutische (Neben-)Effekte, ist aber genauso eine Beteiligungsform, die zu Gesetzesänderungen führen kann. Es ist eine Politisierung des Alltags und eine Alltagspolitik, aber immer verknüpft mit existentiellen Fragen. Nicht zuletzt ist TdU aber auch eine Art, in der Welt zu sein: lebensbejahend, po-

litisierend, verspielt und aktivierend und mit einem Augenzwinkern im Angesicht der größten Unterdrückungsstrukturen. Es ist eine Form des spirituellen Aktivismus, der versucht, den eigenen Werten entsprechend zu leben. TdU ist aber auch soziale Veränderung in Anekdoten, Veränderung, die Komplexitäten aufmacht, anstatt zu schließen, Fragen stellt, anstatt sie zu beantworten, und Unsicherheiten zulässt.

Die Dringlichkeit sozial-ökologischer Krisen nimmt immer weiter zu. Das TdU verankert sie in lokalen Kontexten, die für Menschen greifbar und erfahrbar sind. Dadurch wird ein pragmatischer und rationalisierter Raum geschaffen, um auf sie zu reagieren, anstatt in apokalyptischer Endzeitstimmung zu verharren.

TdU verbindet soziale Bewegungen, ist selbst eine soziale Bewegung und unterstützt andere soziale Bewegungen. Paulo Freire und Augusto Boal sahen Utopie als »concrete and hard practice of transforming reality« (Vittoria 2019: 60) und als einen kreativen Ort, um Macht zu transformieren. Damit zeigen sie, dass Zukunftmachen langfristige Arbeit ist, in deren Dienst das TdU steht.

Literatur und Quellen

Adloff, Frank/Fladvad, Benno/Hasenfratz, Martina/Neckel, Sighard (Hg.) (2020): *Imaginationen von Nachhaltigkeit: Katastrophe. Krise. Normalisierung*. Frankfurt a. M./New York: Campus.

Anzaldúa, Gloria (2002): »Now let us shift … the path of conocimento … inner work, public acts«, in: Gloria Anzaldúa/Ana Louise Keating (Hg.): *This bridge we call Home. Radical Visions for Transformation*. London/New York: Routledge, S. 540–578.

Bendell, Jem (2018): »Deep adaptation: a map for navigating climate tragedy«, *in: Institute for Leadership and Sustainability (IFLAS) Occasional Papers* 2, letzter Zugriff: 08.05.2022, https://insight.cumbria.ac.uk/id/eprint/4166/.

Bhat, Harshavardhan (2021): »The Weather Is Always A Method«, in: David Chandler/ Franziska Müller (Hg.): *International Relations in the Anthropocene: New Agendas, New Agencies and New Approaches*. New York: Springer International Publishing, S. 407–424.

Boal, Augusto (1995): *The Rainbow of Desire: The Boal Method of Theatre and Therapy.* London/ New York: Routledge.

Boal, Augusto (1998): *Legislative Theatre. Using performance to make politics*. London/New York: Routledge.

Boal, Augusto (2006): *The Aesthetics of the Oppressed*. London/New York: Routledge.

Boal, Augusto (2013a): *Hamlet und der Sohn des Bäckers: die Autobiographie*. Wien: Mandelbaum.

Boal, Augusto (2013b): *Übungen und Spiele für Schauspieler und Nicht-Schauspieler*. Berlin: Suhrkamp.

Brown, Adrienne M. (2017): *Emergent Strategy*. Chico: AK Press.

Buechler, Steven M. (1995): »New Social Movement Theories«, in: *The Sociological Quarterly* 36 (3), S. 441–464.

Chandler, David/Müller, Franziska/Rothe, Delf (Hg.) (2021): *International Relations in the Anthropocene: New Agendas, New Agencies and New Approaches*. New York: Springer International Publishing.

COMPA (2016): *Körper neu wahrnehmen Dekolonisierung von Körpern in der entwicklungspolitischen Bildungsarbeit*, letzter Zugriff: 01.03.2022, http://compa.blogsport.de/images/20161209_DekolonisierungBonVoyage.pdf.

COMPA (2019): »Befreite Körper. Anmerkungen zur Dekolonisierung der Körper«, in: Ders. (Hg.): *Pädagogik im globalen postkolonialen Raum. Bildungspotenziale von Dekolonisierung und Emanzipation*. Weinheim/Basel: Beltz Juventa, S. 280–296.

Coudray, Sophie (2019): »Theatre of the Oppressed as a Political Method«, in: *rs21*, letzter Zugriff: 11.01.2021, https://www.rs21.org.uk/2019/07/05/revolutionary-reflections-theatre-of-the-oppressed-as-a-politicalmethod/.

Diol, Mouhamadou (2020): *What Now for the Theatre of the Oppressed? Mouhamadou Diol*, Interview by Adrian Jackson, Cardboard Citizens, letzter Zugriff: 25.01.2021, https://www.youtube.com/watch? v=NPV-TOnmn9qU&list=PL933iMM6fGYKznL0Z7FWIqu36XJLDIyRb&index=4&t=0s.

Escobar, Arturo (2020): »Thinking-Feeling with the Earth: Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemologies of the South«, in: Boaventura de Sousa Santos/Maria Paula Meneses (Hg.): *Knowledges Born in the Struggle: Constructing the Epistemologies of the Global South*. London: Taylor & Francis, S. 41–57.

Ferreira, Mariana Leal/Devine, Dominique (2011): »Theater of the Oppressed as a Rhizome: Acting for the Rights of Indigenous Peoples Today«, in: *Latin American Perspectives* 39 (2), S. 11–26.

Freire, Paulo (1973): *Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit. Mit einer Einführung von Ernst Lange*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Fritz, Birgit (2017): *The Courage to Become: Augusto Boal's Revolutionary Politics of the Body*. Wien: danzig & unfried.

Ganguly, Sanjoy (2011): *Forumtheater und Demokratie in Indien*. Wien: Mandelbaum.

Ganguly, Sanjoy (2017): *From Boal to Jana Sanskriti: Practice and Principles*. London/New York: Routledge Focus.

Ganguly, Sanjoy (2018): *Theatre of the Oppressed and Spirituality*, letzter Zugriff: 01.03.2022, https://www.youtube.com/watch?v=3P42z-9qsF0.

Goss-Mayr, Hildegard (2011): »Elemente der Gütekraft an Hand von Beispielen erklärt«, in: Reiner Steinweg/Ulrike Laubenthal (Hg.): *Gewaltfreie Aktion: Erfahrungen und Analysen*. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel, S. 38–51.

Hahn, Harald (2018): »Theater der Unterdrückten zwischen Religion und Neoliberalismus – Gedanken, Ansichten und Polemik eines Ketzers«, in: Ders. (Hg.): *Theater der Unterdrückten als Mosaikstück gesellschaftlichen Wandels: Einblicke, Ansichten und Projekte*, Berliner Schriften zum Theater der Unterdrückten. Stuttgart: ibidem-Verlag, S. 93–104.

Haraway, Donna J. (2016): *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene.* Durham: Duke University Press.

Horn, Eva (2014): *Zukunft als Katastrophe*. Frankfurt a. M.: S. Fischer.

Howe, Kelly/Boal, Julián/Soeiro, José (Hg.) (2019): *The Routledge companion to Theatre of the Oppressed.* Abingdon, Oxon/New York: Routledge.

Kahane, Adam (2010): *Power and love: a theory and practice of social change*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers.

Köck, Joschka (2020): »Global TO Movement(s) and Its Discontents«, in: *Pedagogy and Theatre of the Oppressed Journal* 5.

Laird, Susan (2017): »Learning to Live in the Anthropocene: Our Children and Ourselves«, in: *Studies in Philosophy and Education* 36 (3), S. 265–282.

Matthijssen, Ronald (Hg.) (2003): *Under Pressure* 12–13. s.l.: ITO.

McAlevey, Jane (2015): *No Shortcuts: Organizing for Power in the New Gilded Age.* New York: Dissertation, City University of New York, letzter Zugriff: 29.06.2020, https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2057&context=gc_etds.

Merchant, Carolyn (1987): »Die Stellung der Frau in der Ordnung der Natur & Gewalt über die Natur«, in: Ders. (Hg.): *Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen, und Neuzeitliche Naturwissenschaft*. München: C.H. Beck, S. 160–190.

Neckel, Sighard/Hasenfratz, Martina (2021): »Climate Emotions and Emotional Climates: The Emotional Map of Ecological Crises and the Blind Spots on Our Sociological Landscapes«, in: *Social Science Information* 60 (2), S. 253–271.

Redecker, Eva von (2020): *Revolution für das Leben: Philosophie der neuen Protestformen.* Frankfurt a. M.: S. Fischer.

Rohr, Richard (2019). *The Universal Christ: How a Forgotten Reality Can Change Everything We See, Hope for and Believe*. London: SPCK Publishing.

Scranton, Roy (2015): *Learning to die in the Anthropocene: reflections on the end of a civilization*. San Francisco: City Lights Books.

Sölle, Dorothee (1998): *Mystik und Widerstand*. Hamburg: Hoffmann und Campe.

Spry, Tami (2016): *Autoethnography and the Other. Unsettling Power through Utopian Performatives.* London/New York: Routledge.

Subcomandante Moíses (2021): *Rede des Subcomandante Moisés in Wien am 14. September 2021*, letzter Zugriff: 11.05.2022, https://www.zapalotta.org/zapatistas-in-wien-2/.

Thorau, Henry (2013): *Unsichtbares Theater*. Berlin: Alexander Verlag.

Todd, Zoe (2016): »An Indigenous Feminist's Take On The Ontological Turn: ›Ontology‹ Is Just Another Word For Colonialism«, in: *Journal of Historical Sociology* 29 (1), S. 4–22.

Vittoria, Paolo (2019): »Paulo Freire and Augusto Boal. Praxis, Poetry and Utopia«, in: Kelly Howe/Julián Boal/José Soeiro (Hg.): *The Routledge Companion to Theatre of the Oppressed*. Abingdon, Oxon/New York: Routledge, S. 58–65.

Wallace-Wells, David (2019): *The Uninhabitable Earth: Life after Warming*. New York: Tim Duggan Books.

Weber, Andreas (2013): *Enlivenment- Towards a Fundamental Shift in the Concepts of Nature, Culture and Politics*. Berlin: Heinrich Böll Stiftung, letzter Zugriff: 14.04.2020, https://www.boell.de/sites/default/files/enlivenment_v01.pdf.

Ungewisse Werdungen – Henri Bergsons Philosophie der Dauer, die Praxis der Intuition und die Erkundung kreativer Mensch-Umwelt-Beziehungen

Jan Winkler

»Time, that is, the soul or the spirit, the virtual.« (Deleuze 2005: 80)

Ein »unberechenbares« Fließen – Henri Bergsons Philosophie der Dauer

Der vorliegende Beitrag diskutiert die Prozessphilosophie Henri Bergsons (1859–1941) und skizziert damit ein Denken, das ontologische Offenheit und Ungewissheit als Aspekte der Weltwerdung und jedweder Praxis fasst. Bergson, ein naturwissenschaftlich interessierter Philosoph der Zeit, der Materie und des Lebens, beeinflusste nachhaltig die Arbeiten von Gilles Deleuze und wird über diese Rezeptionslinie derzeit im Erkenntnisfeld »Neue Materialismen« wiederentdeckt (v.a. Grosz 2000, 2005a, 2010). Bergsons Philosophie basiert auf der Ablehnung einer Konzeption von Zeit als eine lineare Abfolge von Zuständen, wie sie aus seiner Sicht in der damaligen Philosophie wie auch im alltäglichen Denken vorherrschte. Demgegenüber fußt seine Philosophie auf einem Denken von Zeit als kontinuierlich fließende Synthese: als Dauer. Bergson formuliert damit eine Philosophie des Neuen, der Nicht-Linearität sowie einer unberechenbaren Zukunft. Gleichzeitig vermag es seine Denkfigur der Dauer, Neuwerdung mit Kontinuität zusammenzudenken. Insgesamt zeigt Bergson, dass ein analytischer, die Welt einteilender Blick zwar bestimmte (instrumentelle) Handlungen ermöglichen mag, die Qualitäten von Prozessen – und damit von Veränderungen – aber verkennt. Mit Bergson lässt sich sodann eine Praxis der Intuition und einfühlenden Sympathie darstellen, die den Umgang mit Wandel und Differenz stärken und Zuversicht bezüglich der eigenen Potenzialität im Entwerfen hoffnungsvoller Alternativen befördern kann.

Die Ausführungen dieses Beitrags basieren auf einer integrativen Rezeption von Texten Bergsons sowie der Reflektionen von Bergson im Werk von Gilles Deleuze als auch in jüngeren neu-materialistischen Arbeiten, vor allem von Elizabeth Grosz. Nach der Einleitung führen die Kapitel zwei, drei und vier in das Kernkonzept der Bergson'schen Philosophie ein: die Dauer. Es werden verschiedene ontologische Aspekte der Dauer dargestellt und damit verknüpfte Fragen diskutiert – unter anderem Fragen der Zukunft und der Linearität. Kapitel vier verdeutlicht des Weiteren, wie mit Bergson und Deleuze eine in der Dauer begründbare »Beseeltheit« des Materiellen gedacht werden kann: ein Denken, das umweltethische Perspektiven auf mehr-als-menschliche Lebens- und Praxiszusammenhänge eröffnet (Adloff 2020).

Kapitel fünf arbeitet sodann umweltethische und praxeologische Implikationen der Philosophie Bergsons heraus. Der Beitrag beleuchtet die für Bergson zentrale Praxis der Intuition und stellt diese in einen Zusammenhang mit kreativen Umweltbeziehungen und ökologischen Gemeinschaften. Die Praxis der Intuition lässt sich als eine Verinnerlichung des Unversicherbaren sowie darüber als eine Öffnung gegenüber affektiver Weltwerdung darstellen, als ein Bezugspunkt ökologischer Gemeinschaften (Bennett 2012) und als Element einer Ethik nicht-instrumentalistischer, kreativer Mensch-Umwelt-Beziehungen. In diesem Zusammenhang wird auch diskutiert, inwiefern Bergsons Philosophie als eine ethisch-politische Sprache für das Anthropozän gehandelt wird und inwiefern sie beispielsweise in umwelt- und klimapolitischen Fragestellungen Anwendung finden kann. Kapitel sechs diskutiert abschließend die praxeologisch relevante Beziehung zwischen einer Philosophie der Indeterminiertheit, die in »Problematisierungen des Pläne-Machens« führt, sowie Fragen hinsichtlich des Subjekts und dessen Handlungskapazität.

Von »innerer« Dauer über Dauer als Bewegung hin zu Räumen »dauernder Dinge«

Bergson sieht Existenz von zwei (Seins-)Tendenzen geprägt: Raum und Dauer. Raum steht für das »Da-Sein« von Phänomenen als ausgedehnte, fest- und stillstehende, sich der Wahrnehmung als verortet und unterscheidbar präsentierende Objekte im »Hier und Jetzt«. Raum spiegelt das momenthaft

Materialisierte bzw. die Tendenz des Materiellen, für den Moment zu sein. Die Welt der (sprachlichen) Repräsentation ist vom Sog dieser Seinsdimension durchtränkt: Repräsentation und Denken operieren stets über einteilende Konturierung. Zeit kann dann nur mehr als Abfolge fester Zustände erscheinen. Doch gibt es für Bergson eine zweite Seinstendenz, die die eigentliche Zeit darstellt: die Dauer. Materie selbst enthält letztlich beide Tendenzen. Einerseits tendiert sie dazu, sich auszudehnen und den Moment auszufüllen, andererseits dazu, zu dauern – zeitlich verstreute Momente zusammenzuziehen, ihre Verbindungen als solche wirksam werden zu lassen.

Während Bergson schlussendlich das gesamte materielle Universum als dauernd begreift, illustriert er Dauer anfangs als Charakteristikum des Bewusstseins und innerer Erfahrungen. Die Qualität gerade dieser Phänomene läge in ihrem kontinuierlichen Fließen, sodass sie nicht über einteilbare Zustände begriffen werden könnten. Vielmehr handele es sich um heterogene, von fortlaufender innerer Transformation geprägte Multiplizitäten, deren Elemente ineinander über- und auseinander hervorgehen (Bergson 2001 [1889]; Grosz 2010). Bergson (1965 [1922]: 44) schreibt:

»For us time is at first identical with the continuity of our inner life. […] A self-sufficient flow or passage, the flow not implying a thing that flows, and the passing not presupposing states […]; the thing and the state are only artificially taken snapshots of the transition; and this transition, all that is naturally experienced, is duration itself.«

Bewusstseinsphasen, so Elizabeth Grosz, operieren über eine »fusion or interpenetration, […] that generates a continuity between states or processes and makes their juxtaposition impossible« (Grosz 2010: 145). Dies mache Bewusstseinsflüsse »incapable of measurement« (ebd.), als darin keine Ursache-Wirkungs-Beziehungen kartiert werden können. In diesen über Einzelzustände hinausgehenden Phänomenen fehlen Ankerpunkte für kausalistisch-mechanistische Fassungen.

»It is only […] after the act is completed, that we can discern or mark the distinction between a cause and an effect […]. What characterizes psychical life, Bergson insists, is not the capacity to lay parts […] side by side for this accomplishes a certain spatial ordering that is not possible for, or lived by, the living being but the inherent immersion and coherence of a being in time.« (ebd.: 145)

Wahrnehmungen und Empfindungen können also nur über die Dauer verstanden werden. Die Dominanz eines instrumentell-analytischen Denkens, das Einteilung benötigt, steht der Erfahrung der Dauer aber im Weg: »we are less able to see […] the durational flux than the mappable geo-

metries of spatial organization« (ebd.; Ansell-Pearson/Mullarkey 2002b). Die bewusstseinsprägende Kontinuität fließender Verschmelzungen ist dabei mit Bergson keineswegs als subjektivistische Illusion, sondern als eine materielle Realitätsform zu denken (Bergson 1911; Deleuze 1991). Ein Bewusstseinsfluss, der sich, da aus keinem Zustand ableitbar, jenseits von Kausalismus fortlaufend in das Unberechenbare hinein entfaltet, vermittle das »Eigentliche« eines lebendigen Universums und würde uns zeigen, wie alle Existenz zu denken sei. So stellt Bergson seine philosophische Figur der Dauer einer mathematisierten, mechanistischen und auf Messbarkeit beruhenden Zeitvorstellung entgegen, die Zeit als Abfolge kartierbarer, feststehender Elemente fasst. Demgegenüber stellt Dauer eine qualitative Intensität dar, die in der Verschmelzung von Zuständen (d.h. Extensitäten) und damit im »Gesamt« des Intervalls wirkt. Die dominante temporale Vorstellung eines Nacheinanders ist für Bergson nur eine Variation der räumlichen Imagination des Nebeneinanders: die Konstruktion einer linearen Sukzession von Elementen, die über ihre Extensivität und Exteriorität (gegenseitige Äußerlichkeit) begreifbar gemacht werden. Das »Nacheinander« wird quasi »von außen« als eine räumlich aufgespannte Ereignis-Kette imaginiert. Diese bedient Vorstellungen einer homogenen Zeit, »in« der Ereignisse nacheinander angeordnet sein können. Betrachte man aber die »melody of our inner life« (Bergson 2002 [1946]: 318), erkenne man Empfindungszustände, die sich, so Bergson (2013 [1957]: 23), »dynamisch miteinander summieren und sich untereinander organisch strukturieren, wie es die aufeinanderfolgenden Noten einer Melodie tun. […] [Ein] Nacheinander qualitativer Veränderungen […], die miteinander verschmelzen und sich durchdringen, […] ohne die geringste Tendenz, einander äußerlich zu werden […]: reine Heterogenität«.

Mit der Metaphorik der Melodie beschreibt Bergson Dauer als »unteilbare Kontinuität von Veränderung« (ebd.: 28) und damit als ein qualitatives »Ganzes«, in welchem vorher und nachher keine ontologisch stichhaltigen Unterscheidungen darstellen. Es gibt kein klar konturiertes Vorher, welches gänzlich verschwinden würde, bevor das Nachher kommt, und dieses kausal bedingen könnte (Bergson 2001 [1889], 2002; Grosz 2005a, 2010; Lawlor/Moulard-Leonard 2021). Dauer wird als ein sich fortlaufend aktualisierender Prozess beschrieben (Deleuze 1991: 42 f.), dessen gegenwärtige Formierung das Gesamt der bisherigen Entwicklung »immer noch enthält« und dessen Qualität in der prozessualen Gesamtheit liegt. Wie eine Melodie ist Dauer somit von der Kopräsenz des Vergangenen im Gegenwärtigen geprägt: »Bo-

th the past and the present states would form an organic whole similar to [...] a tune, where notes merge together, producing a heterogeneous unity of melody« (Fell 1975: 21). Die Erfassung der Dauer einer Person beispielsweise würde es nötig machen, so Bergson (2002 [1946]: 321), »[to] include in an undivided present the entire past history of the conscious person – [...] as something continually present which would also be something continually moving: such, I repeat, is the melody which [...] constitutes [...] a present which endures«.

Wie eine Melodie verweist Dauer in ihrer zeitlichen Verfasstheit nicht auf etwas, das sich bewegt/verändert, sondern sie ist »a change without *anything* changing« (ebd.: 317, Herv. J. W.). All diese Aspekte lassen sich auch allgemein auf materielle Bewegungen übertragen (Deleuze 1991: 48 f.), wodurch Dauer aus der Domäne des Bewusstseins herausgehoben werden kann. Bergson veranschaulicht dies mit einer Bewegung der Hand von A nach B. Man könnte annehmen, dass die Bewegung beliebig in Phasen einteilbar sei – entlang von Punkten auf jener Bahn, die die Hand durchläuft. Jedoch – so argumentiert Bergson (2002 [1946]: 313) – hätte man es durch Teilung (qualitativ) nicht länger mit derselben Bewegung zu tun: »neither from within, through the muscular sense, nor from without«.

»How could the moving object *be* in a point of its trajectory passage? It *passes through*, [...] it *could be there*. It would be there if it stopped; but [then] it would no longer be the same movement [...]. It is always by a single bound that a passing is completed [...]. The bound may last a few seconds, or days, months, years: it matters little. The moment it is one single bound, it is indecomposable.« (ebd.: 313 f., Herv. i. O.)

Eine Bewegung hat stets »als Ganzes« eine eigene Qualität, die Qualität ihrer Dauer. Eine solche Qualität ist letztlich in allen materiellen Prozessen und Bewegungen zu finden (Deleuze 1991: 31 ff.; 73 ff.): »The universe endures« (Bergson 2002 [1907]: 216). Die gesamte materielle Welt würde in ihrer Bewegtheit einen »Schöpfungsfreiraum« (Bergson 2013 [1957]: 182) generieren, in dem etwas entstehen kann, das zunächst mit Bewusstsein äquivalent gesetzt schien: Qualität, Intensität, Geist, kurzum: Dauer (Deleuze 1991; Bergson 2013 [1957]). Deleuze (1991: 48 f.) interessiert sich in seinem Buch *Bergsonism* dezidiert für diesen ontologischen Übergang:

»In doubling the psychological experience of duration with the physical experience of movement, one problem becomes pressing. The question ›Do external things endure?‹ [...] [Bergsons] *Time and Free Will* already had an analysis of movement. But movement as a ›fact of consciousness‹ [...]. If qualities exist in things no less than they do in conscious-

ness, if there is a movement of qualities outside myself, things must […] endure in their own way. Psychological duration should be only a […] case, an opening onto an ontological duration.«

Dauer sei als etwas denkbar, »[that is] belonging to things as much as to consciousness« (ebd.: 48). »Bergson extended the bearing of duration beyond consciousness, to the things themselves. […] this may be the greatest import of Bergsonism.« (Moulard-Leonard 2008: 62 f.) Sowohl Subjekte als auch Objekte dauern in ihrer inneren Bewegtheit und qualitativen Veränderungsdynamik, was die Frage einer »time of things« nach sich zieht (Bergson 1965 [1922]: 45). Gegenüber der Tendenz der Materie, sich zu »entspannen« und nur für den Moment zu sein, ist Dauer »gespannt«, da sie viele zeitlich verstreute Momente zusammenzieht (Deleuze 1991: 51 ff., 1994; Grosz 2005b, 2010).

Jedes dauernde Phänomen stellt eine »qualitative Multiplizität« dar (Deleuze 1991: 37 ff.). Insofern sich (a) jedes Phänomen fortlaufend qualitativ verändert und sich (b) in der Dauer das Vergangene – frühere Phasen des Phänomens – in die Gegenwart hineinstreckt, sich mit ihr synthetisiert, enthält die Gegenwart eines Phänomens qualitative Differenzen früherer Phasen. Als Prozess vereint »ein« Phänomen in sich die »vielen« zeitlich verstreuten Versionen seiner selbst und damit die vielen Differenzen zwischen der aktuellen Form und früheren Formen. Der »Jetzt-Zustand« eines Phänomens vibriert regelrecht ob der Ko-Existenz früherer Phasen, die im Phänomen-als-Prozess – »virtuell« überlagert – fortwirken und sich darin immer wieder neu verdichten (Deleuze 1994: 82 ff., 1991, 1999; Bergson 2002 [1946]: 303 ff.; Grosz 2005a).

Deleuze (1991: 42) bringt dies auf folgende Formel: »[t]here is other without there being several«. Dies ist qualitative Multiplizität, während quantitative Multiplizität eine Vielheit einzelner Objekte benennt. Jene »temporal difference« (Moulard-Leonard 2008: 62; Borradori 2001) der Selbstveränderung prägt die Intensität dauernder, bewegter Phänomene, in denen sich vergangene Phasen immer wieder neu ineinanderschieben (Bergson 2013 [1957], 2002). Dauernde Phänomene sind aber zeitgleich auch von Kontinuität geprägt – ganz im Sinne der Metamorphose, in der etwas ohne Unterbrechung der eigenen Existenzlinie »anders« wird. »Bergson does not have any real difficulty in reconciling heterogeneity and continuity« (Deleuze 1991: 43). Selbstveränderung in Kontinuität (Dauer) markiert für Deleuze qualitative Differenz, während quantitative Differenz nur graduelle

Unterschiede zwischen Objekten beschreibt. »[Duration] alone is endowed with the power of qualitatively varying with itself (alteration) – and not only with other things« (Moulard-Leonard 2008: 62 f.). Bergsons (2013 [1957]: 18) Beispiel des Wartens auf einen sich im Wasser auflösenden Zuckerwürfel aufgreifend schreibt Deleuze (1991: 31 f., Herv. J. W.):

»Take a lump of sugar: It has a spatial configuration. But if we approach it from that angle, all we will ever grasp are *differences in degree* between that sugar and any other thing. But it also has a *duration*, a rhythm of duration, a way of being in time that is at least partially revealed in the process of its dissolving, and that shows how this sugar *differs in kind not only from other things, but first and foremost from itself*. This alteration, which is one with the essence or the substance of a thing, is what we grasp when we conceive of it in terms of duration.«

Verschiedene Entitäten – Mensch oder Grashalm – weisen sodann verschieden getaktete Rhythmen bezüglich der Synthese temporal verstreuter materieller Momente auf. Ihre Dauern verkörpern diverse Grade der »Gespanntheit«, d.h. Vergangenes wird für das Andauern verschieden umfangreich bedeutsam und in unterschiedlich pulsierenden Refrains wirksam: »Different durations, differently rhythmed, might co-exist« (Bergson 1965 [1922]: 46; 1911; Antliff 1999).[1] All dies lenkt den Blick auf eine »multiplicity of durations« (Bergson 1965 [1922]: 46) und lässt, so Deleuze, die bei Bergson sonst untergeordnete Frage des Raumes wieder relevant werden. Markierte Raum erst Entzeitlichung, so erscheint er nun als eine Dimension der Dauer:

»If things endure, or if there is duration in things, the question of space will need to be reassessed on new foundations. For space will no longer simply be [a] screen that denatures duration, an impurity that comes to disturb the pure […]. Space itself will need to be based in things, in relations between things and between durations, […] to have its own ›purity‹. This was to be the double progression of the Bergsonian philosophy.« (Deleuze 1991: 49)

Entitäten-als-Prozesse dauern in Transaktion mit anderen Prozessen, wobei sich verschiedene Dauern wechselseitig modulieren. Unsere ökologische Verbundenheit liegt, mit Merleau-Ponty (1988: 15; dazu: Deleuze 1991: 85, 131; Grosz 2005a: 113 ff.) ausgedrückt, »in the way in which things modulate our

1 In Bezug auf Lebewesen spricht Deleuze (1994: 83) auch von einer »contractile range«: eine auf den Kapazitäten sowohl intellektueller als auch körperlicher Erinnerungen aufbauende »Kontraktionsreichweite«, die bestimmt, wie intensiv Vergangenes ins Jetzt gedehnt und Zukünftiges antizipierbar werden kann (Deleuze 1991: 73 ff.).

durée«. Bergson benennt eine »property that things outside us have […] of manifesting themselves in our duration insofar as they act upon us« (1965 [1922]: 46). Für ihn scheint umweltliche Materie an der Dauer des Selbst / des Subjekts teilzuhaben (ebd.: 45). Über die eigene Dauer werden dann auch andere Dauern erschließbar, wie Deleuze (1991: 32) feststellt: »Bergson's famous formulation, ›I must wait until the sugar dissolves‹ […] signifies that my own duration, such as I live it in the impatience of waiting, for example, serves to reveal other durations that beat to other rhythms.« Mit Merleau-Ponty (1988: 15; Grosz 2005a: 93 ff.) ist zu ergänzen: »When we are at the source of the durée, we are also at the heart of things because they are the adversity which makes us wait.«

»Out of this world«-Ontologien: Virtualität, Affekt und nicht lineare Zeit

Welchen Blick etabliert folglich Bergsons Philosophie der Dauer auf die Materialität der Welt? Alle Materie, alle Entitäten dauern, weil alles »Bewegtheit« ist. Die qualitative Existenz aller Phänomene liegt im Gesamtprozess ihrer Werdung begründet. Das heißt auch, dass alle materiellen Phänomene »mehr« sind als ihre aktuelle Materialisierung. Dieses »Mehr« ist die Virtualität der Welt, die Dauer: ein virtuelles »Mehr«, das (im Moment) nie gänzlich gegeben und doch immer da ist. Alle Phänomene greifen über ihre aktuelle Materialisierung hinaus in jene Virtualität prozessualer Existenz hinein: Die dauernde Entität »plunges into another dimension, which is […] purely temporal« (Deleuze 1991: 43) bzw. »out of this world« (Hallward 2006). Jeder Körper, so Massumi (1995: 91), »is as immediately virtual as it is actual«. Dauer selbst »is the virtual […] insofar as […], in the course of being actualized, it is inseparable from the movement of its actualization« (Deleuze 1991: 42 f.; Cheah 2010; Groves 2010). Ein erst in seiner Aktualisierung werdender Prozess kann dann nicht deterministisch oder kausalistisch beschrieben werden. Kein Davor kann die einzige konturierte Ursache eines Danachs sein, da im Prozess die Vergangenheit in der Gegenwart ko-existiert. Die Realität der Dauer ist die Materialität der »Bewegung an sich« (Bergson 2002 [1946]: 313 ff.).

»Even as my hair grows, all I ever find is actual hair with a specific length. I can never isolate its pure and simple ›lengthening‹ […]. Even a time-lapse video of my hair growing merely reveals a continuous series of actual states of affairs. No amount of slowing down yields change itself […]. I cannot make a cut between two moments of a single hair growing and then find ›change‹ between two different lengths. It seems as if change is not found in actual entities […]. Deleuze's famous response is to bite the bullet and accept that change must be located beyond actual entities. He posits the existence of ›dynamic processes‹ that are ontologically different in kind from everything actual. […] These processes are pure change or, as Deleuze puts it, ›difference in itself‹. [A] ›virtual‹ […] ›realm‹ […].« (Kleinherenbrink 2020: 286)

Dauer verweist auf jene virtuelle Realität der Geschwindigkeiten, differenziellen Intensitäten, Vibrationen und Singularitäten (Deleuze 1994; Cheah 2010; DeLanda 1998). Für Bergson (1911: 276) erscheint die Welt aufgelöst »into numberless vibrations, […] all bound up with each other, and traveling in every direction like shivers through an immense body«. Ein Universum »made up of modifications, disturbances, changes of tension and of energy, and nothing else« (Deleuze 1991: 76). Diese Veränderungsrealität prozessualer Werdung hat keine Lokalität und bezeugt damit auch, »that actual entities are also never causes« (Kleinherenbrink 2020: 286; Hallward 2006 zitierend, vgl. dort: 41 ff.). Zwischen materiellen Momenten bestehen keine Kausalbeziehungen, wohl aber »non-localisable connections, actions at a distance, systems of replay, resonance and echoes, […] which transcend spatial locations and temporal successions« (Deleuze 1994: 83).

Der Dauer als Wandelbewegung liegt derweil ein vitaler Werdungsaffekt zugrunde, den Bergson *elan vital* nennt. Alle »Entitäten-als-Prozess« – das gilt für Subjekte wie für materielle Objekte – sind aufgrund ihrer Bewegtheit eine intensive, verdichtete Multiplizität, woraus sich Autonomiegrade bezüglich ihrer weiteren Werdung ergeben (Grosz 2010). Es ist die Kontraktion des »Früheren« in das sich aktualisierende Gegenwärtige hinein, die die Gegenwart eines Phänomens »dichter« macht. So gilt für dauernde Entitäten, dass sie die in der Dauer virtuell ko-präsente Mannigfaltigkeit ihrer Vergangenheit (inklusive früherer Werdungsphasen) zumindest potenziell auf immer neue Weisen in die Synthetisierung ihrer Gegenwart einspeisen. Folglich können sie auf Basis einer komplexeren Realität wirken und werden als ein lediglich auf das materielle »Hier-und-Jetzt« reagierendes Element eines Universums der Momente (Bergson 1911; Crary 1999: 319; May/Thrift 2001).

Die Multiplizität einer virtuellen, (frühere) Differenzen verdichtenden Bewegung begründet damit für jeden Moment ein variables affektives Feld

multipler zukunftsbezogener Potenziale. Jede situative Neu-Verschmelzung eines sich materiell aus der Vergangenheit in die Zukunft hinein verlängernden Körpers wird je nach Kontext einen jeweils anderen Aspekt der bisherigen Bewegung dieses Körpers verlängern, »wiederholt« zur Geltung bringen (Deleuze 1994) und (in diversen Graden der Kontraktion) für die Synthese der Gegenwart (re-)mobilisieren. Ein menschliches Körper-Subjekt in etwa verdichtet in sich diverse und widersprüchliche Erfahrungen. Ein nahendes Gewitter könnte in einem Subjekt potenziell Angst auslösen, aber auch beispielsweise ehrfürchtiges Staunen – je nachdem, welche Erfahrungen situativ aktiviert werden (Gewitter als Bedrohung, als erhaben etc.). Diese diversen Erfahrungen schwingen allesamt im Körper und sind dort überlagert materialisiert. Sie sind mit früheren materiellen Ereignissen verbunden, von denen manche in den aktuellen Moment übertragen und damit verlängert werden (können). Gewitter als Gefahr oder als etwas Schönes zu sehen, hängt somit nicht nur von diskursiven Interpretationen ab, sondern auch davon, welche früheren materiellen Ereignisse und Erfahrungen (die virtuell immer noch koexistieren) auf welche neuen Weisen mit der jetzigen Materie verschmelzen können. Alle Interpretationen haben ihre materielle Geschichte. Diese beschriebene, in allen dauernden Entitäten verkörperte virtuelle Multiplizität des Gesamts der (vergangenen) Prozesse verweist derweil auf Bergsons Konzept »purer Erinnerung«, das eine Art materielles Gedächtnis benennt:

»Pure memory […] is therefore present […] in virtual form. This is not to say it has no material aspect – indeed, its basis is *the entire movement of the material body over the course of its past existence* – which, however, constitutes something quite different from the material state of the body at any given instant. It is virtual in the sense that became so important for Deleuze […].« (Burton 2008: 329, Herv. J. W.)

Im Virtuellen begründen sich sodann jene affektiven Potenzialfelder: »the virtual, the pressing crowd of incipiencies and tendencies, is a realm of potential. In potential is where futurity combines, unmediated, with pastness« (Massumi 1995: 91). Virtuelle, der Bewegung entspringende Kapazitäten sind letztlich das, was als Affekt bezeichnet werden kann: »Actually existing, structured things live in and through that which escapes them. Their autonomy is the autonomy of affect.« (ebd.: 96 f.) Aktuelle Entitäten sind in das Potenzialfeld des Virtuellen eingebunden, das sich über Affekt vermittelt. Und so verweist Affekt auf das mitschwingende virtuelle Potenzial eines Körpers für zukünftige Transaktionen – die Vitalität des Körpers (Massumi

2002: 35; Bryant 2011; Anderson 2006). Letztlich lassen sich mit Bergson all die hier benannten nicht-repräsentationalistischen Theoreme (Affekt, Werdung, Virtualität) konsequent von der Dauer her denken und in der ontologischen Figur der Dauer integrativ verschalten. Bergsons Perspektive eröffnet somit auch eine mögliche Sortierung eines an theoretischen Konzepten nicht armen, Deleuzianisch eingefärbten Diskussionszusammenhangs, der auch die Geografie beeinflusste (Anderson/Harrison 2010; Müller/Schurr 2016). Dauer »ist« der Affekt der Weltwerdung, die indeterminierte Potenzialität der Neu-Synthese. Félix Guattari et al. (1990: 67, Herv. J. W.) schreiben dazu:

»Affect is a process of existential appropriation through the continual creation of *heterogeneous durations* of being and, given this, we would certainly be better advised to cease treating it under the aegis of scientific paradigms and to deliberately turn ourselves toward ethical and aesthetic paradigms.«

Jeder dauernde Körper bezieht aus dem Anlauf der eigenen materiellen Bewegung Energie und Impuls, um anzudauern, kontinuierlich nach den Dingen der Welt auszugreifen, sich in und mit der Welt neu verbunden und assembliert wirksam werden zu lassen: Dies ist affektives Werden. Ein solches spiegelt sich letztlich in jedem evolutionären Prozess körperlicher Anpassung wider: Lebewesen verändern sich körperlich, indem sie »ausgreifen« und Veränderungen der Umwelt in die eigene Entwicklung integrieren.

Die obigen Ausführungen verweisen auf die Bedeutung des konzeptionellen Begriffspärchens aktuell/virtuell für eine Bergsonianisch-Deleuzianische Prozessphilosophie – wobei aktuell für momenthafte Materialisierung und virtuell für die ontologisch komplizierte »Anwesenheit« von Prozessen steht. Dieses Begriffspaar ist wichtig für das nicht-lineare Zeitverständnis von Prozessphilosophien. Das Virtuelle wie skizziert, ist nicht aktuell, aber völlig real (Grosz 2005a; Cheah 2010). Dauer ist dann die »Aktualisierung des Virtuellen« (Deleuze 1991: 43). Diese schafft Neues bzw. Differenz »through divergent lines« (ebd.) sowie »by virtue of its own movement« (ebd.). So stellt Aktualisierung auch keine Abfolge von Momenten dar. Die Materialität von Moment B ist nicht das Resultat der Materialität des vorherigen Moments A. Die Materialität von B ist vielmehr Resultat einer (Neu-)Kontraktion bzw. einer neuen Faltung des virtuellen Gesamtprozesses (und damit der Vergangenheit), dessen »Speerspitze« A lediglich war. Die Materialität von B ist aus etwas herausgefallen, das eine ganz andere, in der Werdungsdynamik selbst liegende materielle Ontologie hat als jeder

Zustand. So war die konkrete Form von B auch nicht bereits »in« der Materialität von A – als vorgeformte Möglichkeit – enthalten (Grosz 2005a: 107 ff.; Deleuze 1994). In dem Moment nun, in dem B geworden ist, re-synthetisiert sich B materiell mit allen vergangenen Phasen zu einem qualitativ neuen Gesamt. So verändert sich rückwirkend auch die Vergangenheit, insofern sie mit einer aus ihr heraus aktualisierten Gegenwart neu verschmelzen und damit neue temporale Beziehungsgeflechte bilden muss. Aus dem jeweils neuen »Prozessgesamt« hebt sich dann wieder ein weiterer Moment ab – C – usw.

Somit ergibt sich das Bild einer jenseits mechanistischer Kausalität stehenden, sich fortlaufend re-synthetisierenden Sphäre bewegter Intensität. Entsprechend stellt sich das Bergson'sche Denken von Zukunft dar. Ihre Form entsteht immer erst in der Aktualisierung. Bergson skizziert hier ein paradoxes Modell: Wenn etwas geworden ist, dann war es auch »möglich« – jedoch tatsächlich erst dann. Im Alltagsdenken würde man dazu tendieren, die Möglichkeit von etwas, das letztlich geworden ist, vor der Werdung anzusiedeln (etwas, das wurde, war offensichtlich vorher schon möglich). Bergson jedoch lässt andenken, dass auch die Möglichkeit der Werdung eines Phänomens erst mit dem Akt der Werdung selbst entsteht – dann aber in die Vergangenheit zurückstrahlt bzw. projiziert werden kann. Bergsons grammatikalisch spezifisch formulierte Formel lautet folglich: Zukunft (alles, was noch werden wird) »will have been possible« (Bergson 2002 [1946]: 279). Von Bergson wunderbar paradox auf den (nicht-linearen) Punkt gebracht: »[a]s reality is created as something unforeseeable and new […], it finds that it has from all time been possible, *but it is at this precise moment that it begins to have been always possible*« (ebd., Herv. J. W.). Zukunft wird erst noch immer schon möglich gewesen sein (Grosz 2005a: 107 ff.; Deleuze 1994). Für Bergson ist beides real: die Offenheit der Zukunft und die retrospektive Ordnung temporaler Verbindungen. Aktuelles enthält dann zwar bereits zukunftsbezogene Potenzialität (da ja stets Prozesse die ontologische Grundeinheit sind), aber eben keine vorgeformte. Die Zukunft vibriert im Jetzt als amorphes Potenzialitätsfeld: eine Materialität des ungewissen Etwas. Dies ist die energetische Prozessmaterialität des Virtuellen, die aus der Koexistenz der Vergangenheit sowie einer unbestimmten Zukunft entsteht (Deleuze 1991; Bergson 2013 [1957], 2002).

Eine solche Ontologie lässt dann auch andenken, inwiefern verschiedene Aspekte des Vergangenen immer wieder eine neue Bedeutung erlangen können. Elena Fell (1975: 221) schreibt:

»As everything affects everything else in heterogeneity, each new addition in the present will rearrange the entire whole, including the projected future and the past, and this changes the future prospects and gives new meanings to historical episodes.«

Vergangenheit »can be open, intuitive, creative. Time is not linear progression« (Coleman 2008: 98; Grosz 2005a). Vergangenes enthält alternative Re-Synthetisierungen, sodass Zukunft eine kreative Freisetzung unerfüllter Vergangenheiten sein kann. Letztere können über die Aktualisierung diverser, virtuell koexistierender Grade der Kontraktion neugeformt Wirkung erlangen (Deleuze 1994: 83, 1991; Bergson 1911). Diese virtuelle Pluralität koexistierender Vergangenheiten kann von allem »Dauernden« potenziell affektiv verinnerlicht und ausgespielt werden. So ist auch Subjektwerdung zu denken: »[t]here might be different ›personal‹ histories – composed of intensive states – ›contained‹ within the [virtual past]« (O'Sullivan 2013: 177).

Wie schon im Hinblick auf Zukunft skizziert, sei nun aber stets bedacht, dass Dauer nicht nur auf die offene Produktion des Neuen verweist, sondern auch Kontinuität bedeutet. Eine Aktualisierung bricht nie vollständig mit der Vergangenheit, sondern stellt deren Fortführung dar. So sind Aktualisierungen – die Momente A, B, C – immer miteinander verbunden. Sie verkörpern zwar indeterminierte Werdungen und Qualitäten, müssen aber materiell anschlussfähig sein. Entsprechend aktualisiert sich das Virtuelle nicht beliebig: »[t]he virtual is not a state of infinite possibility« (Coleman 2008: 97; Groves 2010; Kleinherenbrink 2020). In der Idee der Dauer sind Bergsonianisch-Deleuzianische Prozessperspektiven nicht so obsessiv auf Offenheit/Kontingenz gerichtet wie es nicht-repräsentationalistische Theoriedebatten (NRT) teils zu sein scheinen. Dauer heißt immer auch: »Things that stay« (Coleman 2008: 85). Entitäten überdauern durch Wandel, aber sie bleiben damit auch (ebd.: 100). Die Kreation des Neuen nimmt aus der Vergangenheit heraus »Anlauf«, womit Vergangenes nachwirkt. So akzentuiert der Begriff der Dauer die in NRT-Debatten zwar enthaltene, aber gegenüber dem Fokus auf kreative Dynamik oft vernachlässigte Frage, inwiefern prozesshafte Werdung auch Strukturelemente aufweist: »virtual memory and the incipient organisation of affect« (Lim 2010: 2393) – »clusters of affect, refrains of particular styles in which bodies affect one another« (ebd.: 2399).

Dauer verweist auf die fortlaufende Re-Modulierung von Intensität, aber gleichzeitig auch auf darin enthaltene Nachwirkungen und auf Formen körperlichen Geprägt-Seins. Die Idee der Dauer führt also auch in Reflektionen über die Persistenzen in gesellschaftlichen Verhältnissen oder

die Regularitäten diskursiver Praxis. Ein Nachdenken über Dauer ist ein Nachdenken über Kontinuität, Strukturierung und Wiederholung (Dinge dauern/bleiben), aber gleichzeitig auch ein Nachdenken darüber, dass in der Dauer immerzu – selbst wenn sich formal betrachtet ein Phänomen nur wiederholt – qualitative Veränderungen gegeben sind. Dauert ein Phänomen an, re-moduliert sich dessen Qualität/Intensität schon alleine aufgrund des Andauerns als solchem – auch wenn die Form dieselbe bleiben mag. Dauer ist das Bleiben des Alten und die Produktion des Neuen zugleich (vgl. nächstes Kapitel). Gerade dieser Blick auf das Zusammenspiel aus Kontinuität und Wandel macht Dauer zu einer fruchtbaren Heuristik, die damit auch an jüngere praxistheoretische Überlegungen zum Spannungsfeld zwischen Stabilität und Instabilität anknüpfen kann (vgl. Schäfer 2013, 2016).

Dauer als affirmative Wiederholung und Lebendigkeit (in) der Materie

Bezüglich dieses Zusammenspiels aus Kontinuität und Wandel lohnt es sich, Deleuze' (1994) Bergsonianische Überlegungen zu »Differenz und Wiederholung« einzubeziehen, mit denen Dauer als eine materielle Nachwirkung bzw. Kontraktion beschrieben werden kann. Dauer erscheint dann als ein Sich-Wiederholen des Alten im Neuen (und gerade darüber auch als eine Domäne des Lebendigen, siehe unten). Grundsätzlich verknüpft Deleuze (1994: 75) das Konzept der Wiederholung mit der Vorstellung einer temporalen materiellen Kontraktion. Eine Weizenpflanze beschreibt er zum Beispiel wie folgt: »[w]hat we call wheat is a contraction of the earth and humidity«. In diesem Bild ziehen sich Erde und Feuchtigkeit in temporaler Synthese wechselseitig zusammen. Beide Elemente »wiederholen« sich zudem in der Pflanze, in der sie »immer noch da sind«. Diese Wiederholung, so Daniela Angelucci (2014: 375), »is not a matter of adding a second, a third or a fourth instance, but rather of bringing each time the first instance to the nth power«. Die dritte Wiederholung des Ersten ist qualitativ anders als die vierte usw.: »[i]n repetition there takes place a variation, a ›modification‹« (ebd.; Bergson 2013 [1957]: 16 f.). Dauer ist genau dies, ein Zusammenspiel aus Wiederholung als Nach-/Weiterwirkung und melodischer Modulation. In der Pflanze bringen sich Erde und Feuchtigkeit »zum n-ten Mal zu re-mo-

dulierter Geltung«: »an active affirmation that intensifies as it returns« (Parr 2010: 225). Jenseits repetitiver Wiederholungen geht es um Durchdringungen: das sich im Körper »wiederholende« Wasser, das dieser trank; die sich im Schmetterling »wiederholende« Raupe. Wiederholung »[is] not a matter of the same thing occurring over and over again. [It] is more a matter of coexistence than succession, which is to say, repetition is virtual more than it is actual« (ebd.: 225 f.). Deleuze (1991: 60 f.) selbst schreibt:

»Bergsonian duration is […] defined […] by coexistence [of the past; J. W.] […]. Thus, with coexistence, repetition must be reintroduced into duration […]. [A] virtual […] repetition. The whole of our past is played, restarts, repeats itself […].«

Wiederholung ist eine Präservation der Vergangenheit. »A [is] preserved and contracted into B, the two successive moments coexisting in moment B as AB« (Bogue 2007: 281). Diese Präservation/Kontraktion »[is a] process that takes place throughout nature« (ebd.: 282; Deleuze 1994; 1999: 57 ff.). Materielle Momente (und ihre Elemente) verlängern sich in nachfolgende Momente (und ihre Elemente) und begründen damit Dauer. Die Werdung einer Pflanze liegt in den Synthesen und Kontraktionen räumlich und zeitlich verstreuter Elemente begründet – sowie darin, wie diese Elemente in der Pflanze weiterwirken/andauern/sich wiederholen.[2]

Diese Sprache der Dauer enthält die Vorstellung, dass in den prozesshaften Kontraktionen, die der Materie immanent sind, »Lebendigkeit« liegt. Lebendiges entstehe dadurch, dass etwas mit der Materialität des Moments bricht und sich über die Momente hinweg erhebt, die Verbindungen zwischen Momenten verkörpernd (Deleuze 1994; Bergson 2013 [1957]).

»Bergson argues, matter as a whole […] must contain within itself the very conditions for the indeterminacy of the life which it generated […]. Matter must contain as its most latent principle, its most virtual recess, the same indeterminacy that life returns to it. […] The universe itself exhibits […] openness to evolutionary emergence […]. [It] is […] part of the flow of pure duration, carrying along the past with the present, the virtual with the actual, and enabling them to give way to a future they do not contain. The universe has […] the possibility of being otherwise not because life recognizes it as such but because life can exist only because of the simultaneity of the past with the present that matter affords it.« (Grosz 2010: 150 f.)

2 Ein solches Deleuz'sches Wiederholungskonzept fand punktuell auch Anwendung in praxistheoretischen Überlegungen zur Stabilität und Instabilität von Praktiken (Schäfer 2016).

Es sei ein Geschenk der Materie, dass Vergangenes im Jetzigen immer noch da sein kann, dass es mehr gibt als den Moment. In diesem »Mehr« liegt eine der Materie immanente, nicht-organische (Proto-)Lebendigkeit begründet (Deleuze 1994; Grosz 2010), eine »Subjektivität« (Deleuze 2005: 80) oder ein (Welt-)Gedächtnis, das in jedweder Momente-übergreifenden Verbindung verwirklicht ist: »a memory within change itself, a memory that prolongs the before into the after, [...] an impersonal consciousness« (Bergson 1965 [1922]: 44 f., 2002 [1946]: 272). Anders formuliert: »Wherever there is a contraction of a past into a present, there is a corresponding ›soul‹ or ›microbrain‹.« (Bogue 2007: 282; sich auf Deleuze/Guattari (1994) beziehend) »Microbrain«/»Soul« steht für die Kapazität der Materie, ihre eigene Virtualität, jenes »Mehr«, zu registrieren und sich darüber neu zu kalibrieren (oder Entitäten hervorzubringen, die dies können) (Grosz 2010; Yinon 2016; Bergson 1911: 276). »Microbrain« steht für eine nicht-mechanistische lebendige Welt, in der aus materiellen Prozessen/Kontraktionen heraus qualitative Phänomene erwachsen, die, wenn sie dauern, sowohl ihr eigenes qualitatives Werden als auch die Qualitäten (Dauern) anderer Prozesse aufgreifen und verwirklichen können.

Genau darauf verweist Deleuze' Begriff der Kontemplation (Deleuze 1994: 70–79). Dieser markiert keinen intellektuellen Akt, sondern die körperliche Kapazität dauernder Elemente, die Prozessintensitäten ihrer Umwelt auf die eigene Werdung wirken zu lassen (Bogue 2007; Wolfendale 2009; Yinon 2016). Die Pflanze kontraktiert/kontempliert die sich wiederholende Präsenz von Wasser zu einer Dauer der Feuchtigkeit, deren Intensität sie verinnerlicht. Sie stellt darüber ihr eigenes Werden antizipativ in den energetischen Kanal der Feuchtigkeit. So gesehen besteht die ganze Welt aus vielfältigen, transagierenden, sich wechselseitig »kontemplierenden« Prozessphänomenen sowie den zugrundeliegenden und Qualitäten erzeugenden Wiederholungen/Präservationen/Kontraktionen. Körper sind von diesen intensiven Prozessen durchzogen, »made of elements and cases of repetition, of contemplated and contracted water, nitrogen, carbon, chlorides and sulphates« (Deleuze 1994: 75). Körper sind lebendig, insofern sie dauern und sich als dynamische Phänomene in Auseinandersetzung mit den Prozessen ihrer Umwelt von Moment zu Moment übertragen. Die Dauer der Welt ist wirksam in dynamischen Assemblagen (Deleuze/Guattari 1992; Dewsbury 2011) und ökologischen Transaktionsbeziehungen (Steiner 2014). Die Sprache der Dauer ist eine ökologische Sprache, eine Sprache raum-

zeitlicher Verflechtungen und beseelter Materie: eine ethisch-politische Sprache für das Anthropozän?

Die Praxis der Intuition und kreative Subjekt-Umweltbeziehungen

Bergsons Philosophie und die daran anschließenden Theorielinien lassen sich als ein Korrektiv der dominanten Formen sprachlich-intellektuellen Denkens und Repräsentierens verstehen, die auf der Fixierung, Einteilung und Versicherheitlichung von Prozessen beruhen. Bergson erkennt derweil, dass die Operationen verdinglichender Repräsentation auch konstruktiv sind. Sie konturieren Praktiken und geben Subjekten einen Trittstein, von dem aus sie erst agieren können. Auch erwächst einteilendes Repräsentieren ja selbst – teils gar intuitiv – aus der Prozessualität der Dauer, innerhalb welcher es (instrumentelle) Handlungskapazität verankert. Diese Modi können jedoch die Fluidität und Potenzialität der Umwelt letztlich nicht fassen und reproduzieren das Bild einer passiven Objekte-Umwelt. Bergsons Philosophie ist nun die Suche nach Möglichkeiten der Erfahrbarmachung von Dauer, die er in der Anstrengung der Intuition erkennt, einer ethischen Denk- und Fühlpraxis (Lawlor/Moulard-Leonard 2021). Intuition ist als Wiederverzauberung einer sonst allzu »toten« Welt passiver Objekte zu denken (zu epistemologischer Verzauberung: Adloff 2020; Woodyer/Geoghegan 2012; Fladvad 2021).

> »[The] mind once brought back to real duration […] will seize upon […] a melody where everything is becoming […]. No more inert states, no more dead things; […] Our senses and our consciousness have reduced [change] to dust in order to facilitate our action upon things. Undo what they have done […] [and] everyday life can be nourished and illuminated by it [Intuition]. […] let us grasp afresh the external world […], in depth, with the immediate past crowding upon it and imprinting upon it its impetus; let us […] see all things sub specie durationis.« (Bergson 2002[1946]: 301 f.)

Intuition ist die Erfahrung der prozessualen Multiplizität der Welt wie auch des eigenen »umweltlichen Selbst«. Sie vermittelt die Aspekte des Lebens: kontinuierliche Kreation, fließende Verschmelzung und transaktive Verbundenheit (Ansell-Pearson/Mullarkey 2002a). Intuition lässt Welt(-werdung) als Geschenk erscheinen und zeigt Subjekten, dass sie nur in der

Mannigfaltigkeit der virtuellen (Gesamt-)Bewegung »genügend« Räume für transformative Neu-Werdungen finden können, die eigenes Überdauern erst ermöglichen (Grosz 2005a; Braidotti 2011). In Subjekten ist Wandlungspotenzial, weil sie eingebettet sind (Ansell-Pearson 2019; Ballard 2017). So wird Intuition als Erkundung weltimmanenter Potenzialitäten zu einem zuversichtlichen Weltzugangsmodus, der gleichwohl eine Verinnerlichung des Unversicherbaren benötigt.

Allgemein kann Bergsons Intuition als eine Praxis verstanden werden, über die sich Subjekte von umweltlichen Verhältnissen affizieren lassen. Bhangu et al. (2014: o. S.) verknüpfen Intuition mit »experimental, creative practices as privileged processes of knowing«. Intuition lässt sich als Praxis eines »Feeling/Following« denken: »a ›following‹ of materials that multiplies the repertoires in which we can speak about life in the Anthropocene« (ebd.). Für Bergson gebe es einen »original way of relating to the world as agents: flexibly and intuitively. Agents […] are susceptible to ›the call of reality‹, which urges them to meet it in its own (ambiguous) terms« (Altamirano 2016: 47). Sich auf Bergsons Beispiel der Praxis des Fechtens beziehend, reflektiert Bannister, wie sich Subjekte im Erlernen neuer Tätigkeiten auf die prozessuale Eigendynamik und Handlungsmacht der Umwelt und ihrer materiellen Elemente einlassen (müssen).

> »In fencing, the ›fencer knows […] it is the foil that has drawn the arm forward […] he can lunge properly […] only from the time he feels things in this order‹ (1977: 126). Rationally, the hand pushes the sword, but to perform the action properly requires ascribing agency to the instrument – animism, or magical thinking. Such a leap of faith is common, when acquiring a new skill or undergoing a new experience, and takes the form of an action, which breaks the circle of familiarity.« (Bannister 2015: 11)

Intuitive Verinnerlichungen der Wirkmacht von Dingen sowie der Unmöglichkeit, Prozesse stets rational zu ordnen, sind der Praxis inhärent. Sie spielen vor allem in Unsicherheitskontexten eine Rolle. Dort findet ein Sich-Fallen-Lassen statt – Subjekte versuchen, sich das Ungewisse körperlich anzueignen, ohne es zu analysieren (Altamirano 2016). Die Praxis der Intuition vermittelt sich dann über »a different kind of attention, one that moves beyond […] the hegemonic tropes of linearity, utility, and habit« (Bhangu et al.2014: o. S.). Sie ermöglicht es »to draw from the realm of the ›unknown‹« (ebd.). Mit Bergson lässt sich Intuition also zum einen als ein grundlegendes Element von Praxis fassen (Fell 1975), das in unterschiedlichem Ausmaß in allen praktisch-körperlichen und geistigen Tätigkeiten wirksam ist. Intuition

ist in jeder Aktivität enthalten, da jede Aktivität trotz aller Routinisierungen in ihrer Dauer – und damit in ihrer Entfaltungsintensität – immer auch Produktionen des Neuen enthält, die im praktischen Vollzug intuitiv verinnerlicht werden müssen. Zum anderen, wie oben skizziert, erscheint Intuition aber auch selbst als eine spezifische ethische und philosophische Praxis: ein affektives Folgen und Erkunden der eigenen Dauer und darüber dann auch der vielfältigen umweltlichen Zeitlichkeiten und Rhythmen.

Intuition ist eine Anstrengung zur Erfahrbarmachung der Wandelbarkeit, Kreativität und Potenzialität der materiellen Weltwerdung (Williams 2016) sowie die Kultivierung einer Sensibilität zur Erkundung von Momenten der Verzauberung und ihrer »affective force[s]« (Ginn et al. 2018: 218) – Momente, die auch in der kapitalistischen Moderne nie verschwunden waren (Adloff 2020). Intuition ist die Praxis der Sympathie und Empathie, die Praxis eines Sich-Zeit-Nehmens für ein Sich-Einfühlen in die Prozessualität des (mehr-als-menschlichen) Anderen – im Modus einer »collaboration with materials« (Bhangu et al. 2014: o. S.). Intuitive Praxis ist »›the art of [feeling into]‹ as a negotiation between the pull of the one followed, and the acuity of the one following« (ebd.; Deleuze/Guattari 1992). Bergson beschreibt dies am Beispiel der intuitiven Bezugnahme einer Wespe auf ihr Beutetier, eine Raupe, deren prozessuale Qualitäten die Wespe intuiert, indem sie mit der Raupe Zeit verbringt (dazu Ballard 2017).

Insgesamt zeigt sich, dass Bergsons Philosophie der Intuition vielfach an praxeologische Diskussionen andocken kann, die sich mit Fragen von Kreativität und Wandel oder mit dem Spannungsverhältnis zwischen Routine/Stabilität und transformativen Akten beschäftigen (Schäfer 2012, 2013, 2016; Göttlich/Kurt 2012; Geiselhart et al. 2019). Bergsons Philosophie spiegelt hierbei insbesondere die pragmatistische Praxeologie und deren Fokus auf intuitiv-kreative Modi des Agierens (Schäfer 2012; Geiselhart 2015).

Wie oben angerissen, ist die Erfahrung der eigenen Dauer in der Intuition gleichzeitig ein Sympathisieren mit anderen Dauern. Die Intuition des Selbst führt zur Intuition des »Anderen«, da dieses im Selbst enthalten ist. Die eigene Dauer erscheint in ihrer Gespanntheit als eine Variante innerhalb »einer Unendlichkeit möglicher Dauern« (Bergson 2013 [1957]: 46), die im weltverbundenen Selbst koexistieren. Intuition ist ein »Tor« zum »Anderen«: »Deep within the human there is something other than the human« (Ansell-Pearson 2019: 133). Mit Bergson (2002 [1946]: 299): »the forces which work in all things we feel within ourselves«. Vom Rhythmus des »Eigenen« differierende Dauern (anders getaktete Bezüge zur materiell-geistigen Ver-

gangenheit), wie man sie im Tier- und Pflanzenreich finden mag, seien als Spannungsverhältnisse auch im eigenen Selbst (zum Beispiel auf viszeraler Ebene) enthalten. Bhangu et al. (2014: o. S.) formulieren treffend: »It is here, by attending to the internal rhythm of one's own duration, that Bergson claims we are able to move outward, and seek a sympathetic resonance with the rhythm of the objects, materials, and elements surrounding us.« So erzählt uns Intuition als Hinwendung zu den Rhythmen der Welt etwas Neues über uns selbst: Impulse, die für kreative Krisenbearbeitung auch gebraucht werden. Letztlich seien Intuition und Sympathie Wege in das, was Bergson offene Moral nennt (Bennett 2012; Ansell-Pearson/Mullarkey 2002b: 40 ff.).

Eine darauf gründende Gemeinschaft strebt nach der Öffnung gegenüber der Kreativität des affektiven Schwungs des *elan vital,* der sich für Bergson in kreativen Emotionen offenbart. Diese Öffnung muss eine Öffnung gegenüber der Dauer selbst und damit gegenüber der ganzen Schöpfung sein, die jede als unveränderlich markierte soziale, kulturelle oder naturbezogene Grenzziehung ablehnt. Weltwerdung offenbare sich nicht im Rückzug in feste Gruppen, in denen die Sicherheit von Prozessfixierung praktiziert wird. Demgegenüber fördere Sympathie/Intuition, in Veränderungen und Differenzen die Bedingungen des Lebens zu erkennen und einen produktiven Umgang mit Differenz, Dynamik und Ungewissheit als Aufgabe anzunehmen (Jancsary 2019; Done/Knowler 2011). Die offene Gemeinschaft ist sodann eine konsequent umweltethische Gemeinschaft (Bennett 2012; Aguirre 2013), deren Teilhabende mit ihrer Umwelt transagieren (Steiner 2014) und sich in ihr immer wieder neu erfahren. Die aus der Intuition resultierende Kapazität, sich von der Umwelt affektiv beeinflussen zu lassen (Deleuze 1991; Bergson 2002 [1932]), wird in ökologischen Gemeinschaften eine »Dauer-Übung«. Bennett (2012: 88 f.) schreibt:

> »The criterion for effective human/non-human alliances, for Bergson, is nothing other than the capacity for aesthetic emotion [...]. Bergson's major [...] contribution to environmental philosophy lies in the claim that profound, open societies of humans and nonhumans are grounded in a shared aesthetic capacity [...]. Bergson's environmental ethics is not based on belonging [...] to a ›closed‹ community [...] like ›nation‹ or ›species‹. Rather, it is based on feeling, on affect, on what it is possible to feel.«

Eine ethische Linie ökologischer Gemeinschaftlichkeit liegt also in der »emotional sensibility« (ebd.: 92) oder »affectivity« (ebd.): einer Praxis des Sich-gegenseitig-Einfühlens zur Erkundung ermächtigender Impulse des Beeinflussens und Beeinflusst-Werdens. So begründen ethisch-moralische

Praktiken für Bergson »a type of passivity before life« (Ansell-Pearson/Mullarkey 2002b: 53): ein »Sich-Ergeben« gegenüber kreativer Weltwerdung. Vermittelt wird diese praktische Disposition über eine »objectless emotion that loves who or what it does only ›by passing through‹ rather than aiming for them« (ebd.: 51). Das ethisch-moralische Subjekt sucht »a partial coincidence with the creative effort which life manifests« (ebd.: 52), lässt daraus resultierende Erfahrungen gesellschaftlich zirkulieren – »through the contagious properties of a genuinely creative emotion« (ebd.: 53) – und ist dann »a return to movement, [emanating] from an emotion […] akin to the creative act« (Bergson 2002 [1932]: 394). Die instrumentelle Wahrnehmung der Welt als Ansammlung feststehender, passiver und (aus-)nutzbarer Objekte sowie die Deutung bedeutsamen Wandels als Effekt primär menschlicher Aktivitäten sind die problematischen Grundlagen des Imaginärs der Naturbeherrschung. Demgegenüber ist Intuition eine Erkenntnisform, »[that] will not extend our empire over nature« (aus Bergsons *Creative Evolution*, in: Bennett 2012: 76). Intuition stärkt ein nicht-instrumentalistisches Naturverhältnis, umarmt Natur als Quelle von Werdungsimpulsen und betont wertschätzungsgenerierend die Lebendigkeit von Materie (Bergson 2002 [1946]: 301 f.).

Einige Arbeiten reflektieren aktuell Bergsons Philosophie als eine fruchtbare Sprache für das Anthropozän. Die in Bergsons Werk abgebildete Suche nach intuitiv-affektiven Verbindungen mit der Umwelt – bzw. mit dessen Dauer und kreativer Werdung – erscheint als Impuls für ein besseres Verständnis jener tiefgreifenden Mensch-Umwelt-Verflechtungen, die in den gesellschaftlichen Erfahrungen des Anthropozäns sichtbar werden. Bergsons Konzepte eröffnen Möglichkeiten, um umweltliche Prozesse und Dynamiken jenseits rein naturwissenschaftlicher Beschreibungen als erfahrungsvermittelte und -vermittelnde Qualitäten zu erfassen oder um die gelebten Zeitlichkeiten von Mensch-Umwelt-Beziehungen im Anthropozän zu begreifen (Zylinska 2014; Bhangu et al. 2014; Nobert et al. 2020). Die Perspektive auf Dauer könnte hier auch ein Nachdenken über die spezifische und problematische temporale Qualität schleichender Umweltschädigungen befördern (Davies 2022; Ginn et al. 2018).

Insbesondere wird eine Bergson'sche Philosophie der Dauer – und vor allem die Idee der Kopräsenz der Vergangenheit – als Möglichkeit diskutiert, um Auseinandersetzungen mit »deep time« zu informieren: jener weit über menschliche Zeitmaßstäbe hinauszureichenden geologischen Zeitlichkeit des Planeten (Grosz et al. 2013; Ginn et al. 2018). Die Erfahrbar-

machung tiefer (Erd-)Zeit – Weltdauer – kann helfen, langsam ablaufende Prozesse der Umweltveränderung in den Blick zu rücken. Die Vorstellung von »deep time« befördert auch ein Nachdenken über die Wirkmächtigkeit geologischer Urkräfte, die extrem weit zurückliegende Ereignisse auf der Erde mit der Gegenwart verbinden und sich jeder menschlichen Kontrolle entziehen. So kann die Begegnung mit »deep time« menschliches Sein und Tun grundsätzlich dezentrieren, darüber neue ethische Reflektionslinien erschließen sowie ein stärker langfristiges Denken befördern, das hegemoniale Temporalitäten – in etwa die »excesses of contemporary capitalist presentism« (Ginn et al. 2018: 216) – herausfordert.

Eine Bergsonianisch-Deleuzianische Perspektive auf Zeit und dauernde Materie spiegelt sich auch in Neimanis und Walkers (2014) kritisch-feministischen sowie umwelt- und klimapolitisch gerahmten Konzeptionalisierungen des »weathering«: eine an Intuition erinnernde Praxis des Sich-Einfühlens in umweltlich-klimatische Dynamiken. Für die Autorinnen stellt die Erkundung der eigenen Existenz als Kontraktion umweltlicher Materie – »a human body's shiver contracts warm-bloodedness and a gust of cold air« (ebd.: 569) – ein umweltethisches »weathering« dar: eine Erfahrung dynamischer Eingebundenheit. Hierbei problematisieren die Autorinnen die Temporalitäten von Klima- und Umweltdiskursen: »Climate change discourse is saturated mostly in either neoliberal progress narratives of controlling the future or sustainability narratives of saving the past« (ebd.: 558). Es dominiere »neoliberalism's *time*« (ebd.: 567, Herv. i. O.): die Vorstellung einer linearen Bewegung eines »Fortschritte-machenden Subjekts«, das – über die Zunahme objektiv-objektivierenden Wissens – zunehmend Kontrolle über eine passive, analysier- und beherrschbare (Um-)Welt erlangt. Die Vorstellung einer Zukunft zudem, die »sicherlich« menschgemachte technische Verbesserungen und damit Problemlösungen bringen wird.

Zeitphilosophisch argumentieren die Autorinnen jedoch, dass es keinen »Masterplan« geben könne, der aus gegenwärtigen Erfahrungshorizonten heraus eine Kontrolle der Weltaktualisierung leisten könnte. Das dem modernen Epistem entsprungene Fortschrittsdenken verkennt (a) die Eingebundenheit aller Praxis in nicht-linear komponierte Werdungsbewegungen sowie (b) die stete Veränderung auch aller »Kontrollpläne-schmiedenden« Subjekte selbst (und ihrer Pläne). Fortschrittsimaginationen artikulieren Subjekte als mit sich selbst identische, sich durch eine homogene Zeit bewegende und in dieser Zeit vorab erstellte Pläne ausspielende Gestalter:innen. Subjekte dauern aber nicht losgelöst von den Rhythmen der Welt.

Neimanis und Walker formulieren dann auch eine Kritik der Temporalität von Bewahrung und Wiederherstellung in Nachhaltigkeitsdiskursen: Man könne bestimmte Mensch-Umwelt-Verhältnisse nicht fixieren (Alaimo 2012; Jancsary 2019; Hulme 2008). Demgegenüber argumentieren Neimanis und Walker (2014: 558) »[for a] temporal frame of ›thick time‹ – a transcorporeal stretching between present, future, and past«. Dieses Denken des Selbst als transaktives Element der »durationality« (ebd.: 561) umweltlicher Werdung befördere eine ethische Responsivität gegenüber »ourselves and the world as weather bodies, mutually caught up […] in the thickness of climate-time« (ebd.), eine entsprechende Sensibilität gegenüber mehr-als-menschlichen Rhythmen des Dauerns sowie eine Reduzierung der Distanz »between the enormity of climate change and the immediacy of our own flesh« (ebd.: 562).

All diese Reflexionen sind also Problematisierungen des »Kontrollieren-Wollens« und »Kontrollpläne-Machens«, geknüpft an eine Art »shift away from the ›stop climate change‹ temporal narrative« (ebd.: 561). Jedoch ist dies keineswegs als Negierung der Möglichkeit und Notwendigkeit transformativer Aktivitäten zu verstehen. Für welteingebundene Subjekte ist das kreative Suchen nach Formen möglichst hoffnungsvoller Einflussnahme immer möglich und nötig (sei es über Intuition oder auf Basis einer analytisch-kalkulierenden Annäherung zumindest an »isolierte Systeme«). Da jedoch prozessphilosophische Ansätze über ihre Hervorhebung von Wandel immer auch Vorstellungen umweltlicher Interdependenz betonen, befördern sie Problematisierungen von Versicherheitlichungsversuchen, da letztere eine äußerliche, »entbundene« Position benötigen. Subjekte seien aber keine »outside observers, able to examine, log data, and calculate a future« (ebd.), sondern »right in the thick of things« (ebd.). Will heißen: »we are not masters of the climate, […] [but] we are thick with climatic intra-actions« (ebd.: 558). Diese Perspektivierungen sollen dann die dominanten instrumentalistischen Naturbeziehungen herausfordern. Subjekte sollen bescheiden anerkennen, dass sie zerstörte Umwelt nicht einfach wiederherstellen können, und einen fürsorglichen Weltbezug einüben. Es geht um die demütige Anerkennung von Unsicherheit/Ungewissheit: »we must be humble and curious in the face of ecological bodies that we cannot (and should not) control« (ebd.: 572). Die Antwort auf Klimaprobleme sollte nicht nur in anthropozentrischen und instrumentalistischen Versuchen liegen, Klima technisch »meistern« zu wollen: »Rather than seeking to conquer climate, we should […] respect it as part of ourselves.« (Hulme 2008: 14; Alaimo 2012; Zylinska 2014; Ginn et al. 2018) Ziele sind dann folglich eine

»politics of possibility and an ethics of responsivity. Whereas [the former] rejects [or: problematizes] the idea that climate change can be stopped or solved according to *predetermined actions*, [the latter] recognizes *that the dream of solution must give way to an ongoing engagement with a weather-world in flux*« (Neimanis/Walker 2014: 561, Herv. J. W.).

Ungewissheit, Zuversicht und inklusive Diversität: Abschließende Reflektionen zu Fragen von Subjektivität und ethisch-politischer Praxis

Wie sind diese Problematisierungen des Pläne-Machens zu deuten? Denn der Ausruf eines »shift away from the ›stop climate change‹ temporal narrative« (Neimanis/Walker 2014: 561) dürfte bei engagierten und nach Antworten auf sozial-ökologische Krisen suchenden Subjekten erstmal ein Zurückzucken induzieren. Auch Aussagen wie »we should […] respect [climate] as part of ourselves« (Hulme 2008) spiegeln zwar wichtige Motive der Interdependenz, bleiben aber unkonkret. Die kritische Reflexion von »Masterplan«-Imaginationen und deren historischer Verschränktheit mit instrumentalistisch-ausbeuterischen Umweltbeziehungen ist wichtig. Doch ist ebenso kritisch zu reflektieren, dass Prozessphilosophien kaum direkt politisch artikulierbare Begriffe von Gesellschaft oder Handlungsfähigkeit anbieten. Es verbleibt die Aufgabe, die hier dargestellte, für Reflexionen von Subjekt-Natur-Beziehungen inspirierende vitalistische »Sprache« stärker mit gesellschafts- und gerechtigkeitstheoretischen Angeboten zusammenzubringen (vgl. Adloff/Neckel 2020; Fladvad 2021).

Weil Bergsons ökologische Sprache teils Ähnlichkeiten mit dem Vokabular des gegenwärtigen emotionalisierten Klimaaktivismus aufweist (Knops 2021), scheint mir Bergsons Perspektive fruchtbar für die Erkundung politischer Subjektivierungen und Emotionalitäten in klima- und umweltbezogenen Auseinandersetzungen (González-Hidalgo/Zografos 2020). Aber auch allgemein könnte gerade das Konzept der Dauer einen fundierten ontologischen Andockpunkt bieten, um zwischen Theorien der Stabilität und Theorien der Transformation zu vermitteln (vgl. dazu Kap. 3). Ferner wurden bereits einige umweltethische Implikationen einer Prozessphilosophie dargestellt. Meiner Ansicht nach ist gerade die Bedeutung einer

demütigen Haltung gegenüber der Umwelt und bezüglich eigener Ansprüche hoch einzuschätzen. Dann wäre aber zu fragen, wie Demut jenseits von »Awareness-Kampagnen« tiefgreifend in gesellschaftliche Praxis integriert und mit Aspekten politischer Subjektivierung verbunden werden könnte (vgl. Adloffs (2018) *Politik der Gabe*).

Wie erwähnt, tendieren Subjekte bei Bergson zur einteilenden Rekonstruktion von Ordnung. Im Umgang mit erlebter Unsicherheit werden diverse Mythen zur Erklärung ersterer konstruiert – in modernen Varianten zum Beispiel auch das Glauben an Glück, Zufall oder Wahrscheinlichkeit. Diese Formen des Glaubens an überpersonelle Kräfte entspringen mit Bergson einem intuitiv-praxeologischen Instinkt (Altamirano 2016) und haben, ebenso wie repräsentationslogische Fixierungen, durchaus handlungsermächtigende Effekte. Rationalisierungen von Ungewissheit stehen dabei aber in einem dynamischen Wechselverhältnis mit Erfahrungen offen unberechenbarer Bewegung (vgl. das Fecht-Beispiel in Kap. 5). Wie erörtert, enthält das Agieren in der Welt mit Bergson immer auch ein Element der Intuition: ein Sich-Einlassen auf das »Nicht-Gewusste« als Aspekt jeder Praxis. Ohne intuitive Bezüge auf offene Dynamik wäre kein Agieren möglich. Die vorhandenen Erfahrungen von Offenheit müssten aber intensiver erkundet werden, um Subjekte für die kreative Suche nach neuen Räumen und Formen des Ausdrucks eigener Bewegungen zu sensibilisieren und in diesem Sinne »ökologisch« auszurichten.

»Ökologische« Subjekte würden akzeptieren, dass (ihre) Werdung kein Auswählen aus vorab evaluierbaren Zukunftsoptionen ist, sondern sich als autonome Bewegung eigene und neue Pfade schafft (Grosz 2010; Fell 1975). Sie sehen sich mit der Aufgabe konfrontiert, jenseits von Ordnungsversuchen in offenen Bewegungen Ermächtigung zu finden (welche ja in allen Aktivitäten vorhanden sind). Das Erleben kreativer Weltwerdung mag dann eine andere Form der Sicherheit bzw. Gewissheit schaffen: Zuversicht. Diese übersetzt Erfahrungen des Ungewissen in Erfahrungen der Potenzialität und Verbundenheit (Aguirre 2013). Zuversicht mag beispielsweise entstehen, wenn erlebbar wird, dass die werdende Welt multiple ungenutzte Potenziale bereitstellt und sich auch immer wieder – überraschend – neue Möglichkeitsräume für hoffnungsvolle Allianzen und Gemeinschaftlichkeiten öffnen können. Das intuierende Subjekt übt sich dann auch darin »to take advantage of unforeseen opportunities« (Altamirano 2016: 48). Ferner hat die Verinnerlichung offener Dynamiken »pädagogische« Funktionen, als sie Subjekte dazu befähigt, auszuhalten, dass das eigene Handeln nicht gänz-

lich dem Selbst entspringt und Unsicherheit nicht ausschalten kann. »Uncertainty ›offends‹ a completely defined […] personality […]. [But it] is not necessarily an embarrassing match for what remains supple and unfinished anyway.« (ebd.: 48)

Mit Bergson und Deleuze ist die Suche nach Räumen multipler Werdungspotenziale eine ethisch-politische Praxis. Diese Räume werden zwar immer Strukturierungen aufweisen, doch wird Subjekten darin Transformation als eine ethische Aufgabe vermittelt, die sie sich körperlich, emotional und intellektuell aneignen können. Mit Bergson könnte gesagt werden: Ethisch-politische Praktiken versuchen, die lebendige Vielfalt einer Welt erfahrbar werden zu lassen, die Subjekten das »Material« dafür gibt, mit dem nächsten Schritt eigene Pfade zu schaffen und so das Selbst immer wieder neu von einem Moment zum nächsten zu übertragen (Fell 1975: 29; Grosz 2010). Dies zu erkennen, stärkt die Wertschätzung gegenüber der (Um-)Welt. Im praktischen Umgang mit einer offenen Zukunft muss ferner stete Vermittlungsarbeit geleistet werden zwischen der Bedeutung von Routine und Erfahrung einerseits und der Fähigkeit, flexibel, spontan und intuitiv die Werdung des Neuen aufzugreifen andererseits. Bisherige Erfahrungen bieten dabei insofern Sicherheit, als dass sie den Boden bilden, von dem aus das ungewisse Neue affirmativ erkundet werden kann.

Neben einer Haltung der Offenheit geht es also auch um eine Auseinandersetzung mit der vielfältigen Vergangenheit, die als Quelle sowohl von Veränderungspotenzialen als auch von handlungsermächtigenden Kontinuitätserfahrungen wichtig wird. Eine Bergson'sche »Moral der Unsicherheit« (Altamirano 2016), die selbige als Praxiselement erkennt, zelebriert also keine bedingungslose Umarmung von Veränderungen, sondern fördert das (Be-)Greifen des Zusammenspiels von Kontinuität und Veränderung als Grundlage für ein subjektivierendes Einüben kreativer Kapazitäten. Die in der Intuition liegenden Erfahrungen steter (Selbst-)Differierung sowie der eigenen Heterogenität und Unabgeschlossenheit können ferner eine Ethik inklusiver Diversität stützen. Bergsons Philosophie ist eine Anerkennung der Differenz des »Anderen«, die als Spiegelbild der eigenen Multiplizität und als Element gemeinsamer Weltwerdung erscheint. Ein solch offen-konstruktiver Umgang mit Differenz enthält eine potenzielle Intensivierung und Vervielfältigung gesellschaftlicher Bindungen, wie sie angesichts planetarischer sozial-ökologischer Krisen auch kontinuierlich gesucht und erprobt werden sollten.

Literatur

Adloff, Frank (2018): *Politik der Gabe*. Hamburg: Nautilus.

Adloff, Frank (2020): »›It's the end of the world as we know it‹. Sozialtheorie, symbiotische Praktiken und Imaginationen im Anthropozän«, in: Frank Adloff/Sighard Neckel (Hg.): *Gesellschaftstheorie im Anthropozän*. Frankfurt a. M./New York: Campus, S. 95–122.

Adloff, Frank/Neckel, Sighard (Hg.) (2020): *Gesellschaftstheorie im Anthropozän*. Frankfurt a. M./New York: Campus.

Aguirre, Lucas (2013): »Bergson's Environment: Towards an Ecological Understanding«, in: *Res Cogitans* 4 (1), S. 161–167.

Alaimo, Stacy (2012): »Sustainable This, Sustainable That: New Materialisms, Posthumanism, and Unknown Futures«, in: *PMLA* 127 (3), S. 558–564.

Altamirano, Adriana Alfaro (2016): »Bergson and the Morality of Uncertainty«, in: *Journal of French and Francophone Philosophy* 24 (2), S. 41–61.

Anderson, Ben (2006): »Becoming and Being Hopeful: Towards a New Theory of Affect«, in: *Environment and Planning D: Society and Space* 24 (5), S. 733–752.

Anderson, Ben/Harrison, Paul (Hg.) (2010): *Taking Place – Non-Representational Theories and Geography.* Burlington: Ashgate.

Angelucci, Daniela (2014): »Repetition«, in: *Deleuze Studies* 8 (3), S. 375–382.

Ansell-Pearson, Keith (2019): »Bergson and Philosophy as a way of life«, in: Alexandre Lefebvre/Nils Schott (Hg.): *Interpreting Bergson – Critical essays*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 121–138.

Ansell-Pearson, Keith/Mullarkey, John (Hg.) (2002a): *Henri Bergson – Key Writings.* London/New York: Bloomsbury Academic.

Ansell-Pearson, Keith/Mullarkey, John (2002b): »Introduction«, in: Keith Ansell-Pearson/John Mullarkey (Hg.): *Henri Bergson – Key Writings*. London/New York: Bloomsbury Academic, S. 1–57.

Antliff, Mark (1999): »The rhythms of duration: Bergson and the Art of Matisse«, in: John Mullarkey (Hg.): *The New Bergson*. Manchester: Manchester University Press, S. 184–208.

Ballard, Susan (2017): »New Ecological Sympathies: Thinking about Contemporary Art in the Age of Extinction«, in: *Environmental Humanities* 9 (2), S. 255–279.

Bannister, Matthew (2015): »Love and second sight: Bergson and romantic comedy«, in: *ANZCA 2015 – Rethinking Communication, Space and Identity*, letzter Zugriff: 30.05.2022, http://researcharchive.wintec.ac.nz/4293/.

Bennett, Michael James (2012): »Bergson's Environmental Aesthetic«, in: *Environmental Philosophy* 9 (2), S. 67–94.

Bergson, Henri (1911): *Matter and Memory. London: George Allen and Unwin*, letzter Zugriff: 17.11.2021, https://brocku.ca/MeadProject/Bergson/Bergson_1911b/Bergson_1911_toc.html.

Bergson, Henri (1965 [1922]): *Duration and Simultaneity*. Indianapolis/New York/Kansas City: Bobbs-Merrill Company.

Bergson, Henri (2001 [1889]): *Time and free will*. Mineola/New York: Dover Publications.

Bergson, Henri (2002 [1907]): »Creative Evolution«, in: Keith Ansell-Pearson/John Mullarkey (Hg.): *Henri Bergson – Key Writings*. London/New York: Bloomsbury Academic, S. 207–248.

Bergson, Henri (2002 [1932]): »The Two Sources of Morality and Religion«, in: Keith Ansell-Pearson/John Mullarkey (Hg.): *Henri Bergson – Key Writings*. London/New York: Bloomsbury Academic, S. 359–418.

Bergson, Henri (2002 [1946]): »The Creative Mind«, in: Keith Ansell-Pearson/John Mullarkey (Hg.): *Henri Bergson – Key Writings*. London/New York: Bloomsbury Academic, S. 269–347.

Bergson, Henri (2013 [1957]): *Philosophie der Dauer. Textauswahl von Gilles Deleuze*. Hamburg: Felix Meiner.

Bhangu, Shagufta/Bisshop, Ally/Engelmann, Sasha/Meulemans, Germain/Reinert, Hugo/Thibault-Picazo, Yesenia (2014): »Feeling/Following: Creative experiments and material play«, in: *Anthropocene Curriculum*, letzter Zugriff: 27.05.2022, https://www.anthropocene- curriculum.org/contribution/feeling-following-creative-experiments-and-material-play.

Bogue, Ronald (2007): »The Art of the Possible«, in: *Revue internationale de philosophie* 241 (3), S. 273–286.

Borradori, Giovanna (2001): »The temporalization of difference: Reflections on Deleuze's interpretation of Bergson«, in: *Continental Philosophy Review* 34, S. 1–20.

Braidotti, Rosi (2011): *Nomadic Theory*. New York: Columbia University Press.

Bryant, Levi R. (2011): *Do Attractors Do Anything?*, letzter Zugriff: 02.12.2021, https://larvalsubjects.wordpress.com/2011/10/27/do-attractors-do-anything/.

Burton, James (2008): »Bergson's non-archival theory of memory«, in: *Memory Studies* 1 (3), S. 321–339.

Cheah, Pheng (2010): »Non-dialectical materialism«, in: Diana Coole/Samantha Frost (Hg.): *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*. Durham: Duke University Press, S. 70–91.

Coleman, Rebecca (2008): »›Things That Stay‹ – Feminist theory, duration and the future«, in: *Time & Society* 17 (1), S. 85–102.

Crary, Jonathan (1999): *Suspensions of Perception – Attention, Spectacle and Modern Culture*. Cambridge: MIT Press.

Davies, Thom (2022): »Slow violence and toxic geographies: ›Out of sight‹ to whom?«, in: *Environment and Planning C: Politics and Space* 40 (2), S. 409–427.

DeLanda, Manuel (1998): *Deleuze and the Open-Ended Becoming of the World*, letzter Zugriff: 12.11.2021, https://www.cddc.vt.edu/host/delanda/pages/becoming.htm.

Deleuze, Gille (1991): *Bergsonism*. New York: Zone Books.

Deleuze, Gille (1994): *Difference and Repetition*. New York: Columbia University Press.

Deleuze, Gille (1999): »Bergson's conception of difference«, in: John Mullarkey (Hg.): *The new Bergson*. Manchester: Manchester University Press, S. 42–65.

Deleuze, Gille (2005): *Cinema 2: The time-image*. New York: Continuum.

Deleuze, Gille/Guattari, Félix (1992): *Tausend Plateaus*. Berlin: Merve Verlag.

Deleuze, Gille/Guattari, Félix (1994): *What is Philosophy?*. New York: Columbia University Press.

Dewsbury, J-D (2011): »The Deleuze-Guattarian assemblage: plastic habits«, in: *Area* 43 (2), S. 148–153.

Done, Elizabeth J./Knowler, Helen (2011): »(Re)writing reflective practice with Deleuze, Guattari and feminist poststructuralism«, in: *Reflective Practice* 12 (6), S. 841–852.

Fell, Elena (1975): *Duration, Temporality, Self: Prospects for the Future of Bergsonism*. Oxford: Peter Lang.

Fladvad, Benno (2021): »Von Technoutopien und Endzeitszenarien: Zur Bedeutung der Dialektik der Aufklärung für eine kritisch-emanzipatorische Humangeographie im Anthropozän«, in: *Geographische Zeitschrift* 109 (2–3), S. 144–163.

Geiselhart, Klaus (2015): »Praxis ist mehr als Praktiken – Warum moderne Ärzte und spirituelle Heiler im Prinzip das Gleiche tun«, in: *Geographica Helvetica* 70, S. 205–214.

Geiselhart, Klaus/Winkler, Jan/Dünckmann, Florian (2019): »Vom Wissen über das Tun – praxeologische Ansätze für die Geographie von der Analyse bis zur Kritik«, in: Susann Schäfer/Jonathan Everts (Hg.): *Handbuch Praktiken und Raum – Humangeographie nach dem Practice Turn*. Bielefeld: transcript, S. 21–77.

Ginn, Franklin/Bastian, Michelle/Farrier, David/Kidwell, Jeremy (2018): »Introduction – Unexpected Encounters with Deep time«, in: *Environmental Humanities* 10 (1), S. 213–225.

González-Hidalgo, Marien/Zografos, Christos (2020): »Emotions, power, and environmental conflict: Expanding the emotional turn in political ecology«, in: *Progress in Human Geography* 44, S. 235–255.

Göttlich, Udo/Kurt, Ronald (2012) (Hg.): *Kreativität und Improvisation*. Wiesbaden: Springer.

Grosz, Elizabeth (2000): »Deleuze's Bergson: Duration, The Virtual and a Politic of the Future«, in: Ian Buchanan/Claire Colebrook (Hg.): *Deleuze and Feminist Theory*. Edinburgh: University Press, S. 214–235.

Grosz, Elizabeth (2005a): *Time Travels – Feminism, Nature, Power*. Durham: Duke University Press.

Grosz, Elizabeth (2005b): »Bergson, Deleuze and the Becoming of Unbecoming«, in: *Parallax* 11 (2), S. 4–13.

Grosz, Elizabeth (2010): »Feminism, Materialism, and Freedom«, in: Diana Coole/Samantha Frost (Hg.): *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*. Durham: Duke University Press, S. 139–157.

Grosz, Elisabeth/Davis, Heather/Turpin, Etienne (2013): »Time Matters: On Temporality in the Anthropocene. Elizabeth Grosz in Conversation with Heather Davis and Etienne Turpin«, in: Etienne Turpin (Hg.): *Architecture in the Anthropocene*. Ann Arbor: Open Humanities Press, S. 129–139.

Groves, Christopher Robert (2010): »The futures of causality: Hans Jonas and Gilles Deleuze«, in: Roberto Poli (Hg.): *Causality and Motivation*. Heusenstamm: Ontos, S. 151–170.

Guattari, Félix/Schiesari, Juliana/Van Den Abbeele, Georges (1990): »Ritornellos and Existential Affects«, in: *Discourse* 12 (2), S. 66–81.

Hallward, Peter (2006): *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation*. New York: Verso.

Hulme, Mike (2008): »The conquering of climate: discourses of fear and their dissolution«, in: *The Geographical Journal* 174 (1), S. 5–16.

Jancsary, Jonathan (2019): »The Future as an Undefined and Open Time: A Bergsonian Approach«, in: *Axiomathes* 29, S. 61–80.

Kleinherenbrink, Arjen (2020): »Metaphysical Primitives: Machines and Assemblages in Deleuze, DeLanda, and Bryant«, in: *Open Philosophy* 2020 (3), S. 283–297.

Knops, Louise (2021): *The new climate change activism is emotional, and it's a good thing*, letzter Zugriff: 13.08.2021, https://council.science/current/blog/the-new-climate-change-activism-is-emotional-and-its-a-good-thing/.

Lawlor, Leonard/Moulard-Leonard, Valentine (2021): »Henri Bergson. The Stanford Encyclopedia of Philosophy«, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive*, letzter Zugriff: 30.11.2021, https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/bergson/.

Lim, Jason (2010): »Immanent politics: thinking race and ethnicity through affect and machinism«, in: *Environment and Planning A* 42, S. 2393–2409.

Massumi, Brian (1995): »The Autonomy of Affect«, in: *Cultural Critique* 31, S. 83–109.

Massumi Brian (2002): *Parables for the Virtual*. Durham: Duke University Press.

May, Jon/Thrift, Nigel (2001): »Introduction«, in: Jon May/Nigel Thrift (Hg.): *Timespace – Geographies of Temporality*. London/New York: Routledge, S. 1–46.

Merleau-Ponty, Maurice (1988): *In Praise of Philosophy and other Essay*. Evanston: Northwestern University Press.

Moulard-Leonard, Valentine (2008): *Bergson-Deleuze Encounters – Transcendental Experience and the Thought of the Virtual*. New York: State University Press.

Müller, Martin/Schurr, Carolin (2016): »Assemblage thinking and actor-network theory: conjunctions, disjunctions, cross-fertilisations«, in: *Transaction* 41, S. 217–229.

Neimanis, Astrida/Walker, Rachel Loewen (2014): »Weathering – Climate Change and the ›Thick Time‹ of Transcorporeality«, in: *Hypatia* 29 (3), S. 558–575.

Nobert, Sebastien/ Bellanger-Rodríguez, Harrold/Xochilt-Hernandez, Leiva (2020): »Colliding times: urgency, resilience and the politics of living with vulcanic gas emissions in the anthropocene«, in: David Chandler/Kevin Grove/Stephanie Wakefield (Hg.): *Resilience in the Anthropocene*. Milton Park/New York: Routledge, S. 68–84.

O'Sullivan, Simon (2013): »A Diagram of the Finite-Infinite Relation: Towards a Bergsonian Production of Subjectivity«, in: John Mullarkey/Charlotte De Mille (Hg.): *Bergson and the Art of Immanence: Painting, Photography, Film*. Edinburgh: Edinburgh University Press, S. 165–186.

Parr, Adrian (2010): »Repetition«, in: Adrian Parr (Hg.): *The Deleuze Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, S. 225–226.

Schäfer, Hilmar (2012): »Kreativität und Gewohnheit – ein Vergleich zwischen Praxistheorie und Pragmatismus«, in: Udo Göttlich/Ronald Kurt (Hg.): *Kreativität und Improvisation*. Wiesbaden: Springer, S. 17–45.

Schäfer, Hilmar (2013): *Die Instabilität der Praxis: Reproduktion und Transformation des Sozialen in der Praxistheorie.* Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Schäfer, Hilmar (2016): »Praxis als Wiederholung«, in: Ders. (Hg.): *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Bielefeld: transcript, S. 137–159.

Steiner, Christian (2014): »Von Interaktion zu Transaktion: Konsequenzen eines pragmatischen Mensch-Umwelt-Verständnisses für eine Geographie der Mitwelt«, in: *Geographica Helvetica* 69 (3), S. 171–181.

Williams, Nina (2016): »Creative processes: From interventions in art to intervallic experiments through Bergson«, in: *Environment and Planning A* 48 (8), S. 1549–1564.

Wolfendale, Pete (2009): *Deleuze – Some common misunderstandings*, letzter Zugriff: 12.11.2021, https://deontologistics.wordpress.com/2009/08/04/deleuze-some-common-misunderstandings/.

Woodyer, Tara/Geoghegan, Hilary (2012): »(Re)enchanting geography? The nature of being critical and the character of critique in human geography«, in: *Progress in Human Geography,* 37 (2), S. 195–214.

Yinon, Dror (2016): »Change's Order: On Deleuze's Notion of Time«, in: Yuval Dolev/Michael Roubach (Hg.): *Cosmological and Psychological Time*. Berlin: Springer International Publishing, S. 203–218.

Zylinska, Joanna (2014): *Minimal Ethics for the Anthropocene*. Ann Arbor: Open Humanities Press.

Sind rülpsende und pupsende Kühe das Problem? Zur Re-/Problematisierung sozial-ökologischer Fragen im Anschluss an Michel Foucault am Beispiel der Biotechnologie ›Clean Meat‹

Sandra Matthäus und Christoph T. Burmeister

1 Einleitung: Vom Wettlauf gegen die Zeit und nachhaltigen Zukünften

Als eine der größten Krisen gesellschaftlicher Gegenwart und Zukunft gelten derzeit der anthropogene Klimawandel und die geologischen, kulturellen sowie sozioökonomischen (Krisen-)Effekte, die dieser zeitigt. Angesichts anhaltender Dürren, steigender Meeresspiegel, verheerender Überschwemmungen und damit einhergehender fortschreitender sozialstruktureller Verschiebungen und Polarisierungen im Lokalen wie Globalen lässt sich ein notwendiger »Wettlauf gegen die Zeit« (Adloff/Neckel 2021; Saha 2022) tatsächlich kaum leugnen. Was sinnvolle Antworten auf und derart Lösungen oder Lösungsansätze für den anthropogenen Klimawandel sind, ist daher eine der zentralen Fragen, die gegenwärtig viel und kontrovers diskutiert wird (z. B. Blühdorn 2020). Um in diesem Zusammenhang einen Beitrag zum besseren Verständnis der vorherrschenden Klimakrisenbewältigungsdiskurse und -praktiken zu leisten, möchten wir in diesem Aufsatz eine Analyseperspektive vorstellen, die an Michel Foucault anschließend im Sinne einer *Re-/Problematisierung sozial-ökologischer Fragen* vorschlägt, Lösungen vor dem Hintergrund ihrer Problemstellungen und diese wiederum grundlegend als Problematisierungen zu verstehen.

Krisendiagnosen lassen sich dabei generell als Problematisierungen begreifen. Diese drücken weniger ein bereits bestehendes Problem aus, vielmehr umfassen sie sowohl das, was zum Problem gemacht wird mitsamt dessen Bedingungen, als auch die Voraussetzungen und Elemente überhaupt möglicher Antworten und Lösungen (Deleuze 1993; Foucault 2005d

[1984]; Savransky 2021). Foucault formuliert mit dem Begriff der Problematisierung somit einen veränderten Ansatzpunkt kritischen Denkens, der vorschlägt, die Suche nach besseren Lösungen mit der Analyse gesellschaftlicher Problemstellungen zu beginnen, da diese die Spielräume möglicher Lösungen vorstrukturieren und zugleich die alternativer beschränken oder verhindern (Klöppel 2010).

> »Das Denken wird dadurch blockiert, dass man implizit oder explizit eine Form von Problematisierung annimmt und eine Lösung sucht, die sich an die Stelle der Lösung setzen lässt, die man akzeptiert. Nun, wenn die Arbeit des Denkens einen Sinn hat – dann den, die Art und Weise, wie die Menschen ihr Verhalten […] problematisieren, an ihrer Wurzel wieder aufzugreifen.« (Foucault 2005f [1984]: 751)

Als *Re-/Problematisierung sozial-ökologischer Fragen* schlagen wir also mit Foucault vor, Lösungsansätze nachhaltiger Zukünfte auf ihre Problematisierungen hin zu befragen, die Probleme auf je spezifische Weise erst konstituieren und damit sowohl die Bedingungen und Elemente überhaupt möglicher Lösungen vorzeichnen als auch die anderer erschweren, da sie etwa als unrealistisch gelten oder gar nicht erst in den Bereich des Denkbaren gelangen.

Das Beispiel, anhand dessen wir den Ansatz vorstellen, setzt am Fleischkonsum an. Denn die industrielle Produktion von Fleisch mitsamt der dafür institutionalisierten Massentierhaltung gelten als wesentliche Faktoren des menschengemachten Klimawandels, insofern sie ihn von den Monokulturen zur Futtergewinnung über die Landvernutzung bis zu den Treibhausgas mitverursachenden Ausscheidungen der Nutztiere – »Methan mit jedem Pups« (BR Wissen 2022) – antreiben (Fleischatlas 2021: 22 f.). In die Kritik gerät die Fleischindustrie zudem aus tier- wie arbeitsethischer und gesundheitsgefährdender Perspektive. Derweil sinkt zum einen der durchschnittliche Fleischkonsum in Deutschland kaum – wurden 1991 63,9 Kilogramm Fleisch pro Kopf verbraucht, sind es 2020 nach wie vor 57,1 Kilogramm (BLE/Thünen-Institut 2022) – und steigt zum anderen der prognostizierte Pro-Kopf-Konsum von Fleisch weltweit (OECD/FAO 2022). Trotz der bekannten schädlichen Klimafolgen, ethischen Bedenken und gesundheitlichen Risiken scheint der Konsum von Fleisch offenbar also konstant hoch zu bleiben oder gar zuzunehmen. Gleichzeitig jedoch erfahren aus den genannten Gründen Alternativen zu Fleisch erheblichen Bedeutungszuwachs. So wurden im Jahr 2019 in Deutschland etwa 60.400 Tonnen Fleischersatzprodukte erzeugt, im Jahr 2021 bereits 97.910 Tonnen, was einer Produktionssteigerung von rund 62 Prozent entspricht (Statistisches Bundesamt 2022).

Unser konkretes Fallbeispiel, die Biotechnologie ›Clean Meat‹, auch bekannt als ›lab-grown meat‹, ›in-vitro meat‹, ›cultured meat‹ oder ›cell-based meat‹,[1] entstammt ebenfalls dem Bereich der alternativen Proteinquellen, wie diese Ersatzprodukte auch genannt werden. Jedoch verstehen die Hersteller:innen ›Clean Meat‹ nicht als ein solches Ersatzprodukt, da es sich weiterhin um tierisches Fleisch handele. Dieses wird jedoch nicht mehr in tierischen Körpern herangezüchtet, sondern aufbauend auf tierischen Zellen in einem Bioreaktor. Damit gehört es auch dem Bereich der wachsenden zellbasierten Landwirtschaft an (z. B. Stengel 2021). ›Clean Meat‹ verspricht dabei eine Lösungsstrategie für eine nachhaltige Zukunft insofern zu sein, als dass es die klimaschädlichen Folgen des Fleischkonsums minimiert, ohne jedoch dabei auf Fleisch verzichten zu müssen.

Der re-/problematisierenden Analyseperspektive geht es nun weniger um Bewertungen und Urteile darüber, was gemacht werden müsste oder nicht, was eine gute Lösungsstrategie sein könnte oder nicht. Vielmehr tritt sie einen Schritt zurück und nimmt in den Blick, was überhaupt als Problem impliziert wird und was nicht und untersucht, wie etwas gerahmt und verknüpft wird. Denn auch Gewissheiten und Ungewissheiten über Vergangenes wie Zukünftiges werden in gegenwärtigen Praktiken erzeugt (Burmeister 2020). Anschließend daran lassen sich dann die ermöglichenden wie auch verunmöglichenden Effekte der untersuchten Problematisierung benennen und in reproblematisierender Absicht weiterführende und andere Fragen skizzieren, die sich im Hinblick auf den Phänomenkomplex stellen ließen.

Im Folgenden demonstrieren wir diese Blickverschiebung von der Lösung zum Problem, wozu im ersten Schritt die theoretischen Grundlagen der re-/problematisierenden Analyseperspektive aufgezeigt und diese im zweiten am Fallbeispiel von ›Clean Meat‹ angewandt werden. Beide Schritte begreifen sich als explorative, die eine Analysemöglichkeit von Praktiken und Techniken nachhaltiger Zukünfte vorstellen, ohne hier bereits ein vollständiges Programm liefern oder die Biotechnologie zellbasierten Laborfleischs erschöpfend untersuchen zu können. In unseren Schlussthesen diskutieren wir erste Erkenntnisse, die sich aus einer solchen Analyseperspektive ergeben.

---

1 Der Kampf um die Bezeichnung ist im Übrigen mehr als eine bloße Posse, denn es geht dabei um nichts weniger als den ontologischen und damit auch den (verkaufs-)politischen Status des Bezeichneten; vgl. auch Stephens (2013); Jönsson et al. (2018).

2 Theoretische Grundlagen der re-/problematisierenden Analyseperspektive

Die re-/problematisierende Perspektive stützt sich im Wesentlichen auf Michel Foucault, wenngleich sie ausgehend von Gaston Bachelard einem weitergehenden französischen Kontext entspringt und Foucault seine diesbezüglichen Positionen vor allem in Auseinandersetzung mit Gilles Deleuze entwickelt hat (Stengers 2021). Grundsätzlich geht diese Perspektive weder von gegebenen, vorkulturellen Entitäten aus, etwa Körpern, Räumen und Zeiten, noch von Dualismen wie Natur/Kultur, Subjekt/Objekt, Mensch/Nicht-Mensch, Geist/Materie, Sein/Bewusstsein, Ordnung/Unordnung oder Individuum/Gesellschaft (ausführlich Burmeister 2021: 49 ff.). Stattdessen folgt sie einem philosophischen und kulturtheoretischen Denken der »Mannigfaltigkeit« (Foucault 2002 [1970]: 112, 2006: 28) sozialer Immanenz (Deleuze 1996; Seyfert 2019: 19; Saar 2013: 9 f.). Das bedeutet, dass die konstitutiven Kräfte eines Elements und dessen Ziele, Zwecke und Funktionen respektive Strategien, Taktiken und Technologien sich ebenso wie Subjekt und Objekt, Individuum und Gesellschaft, System und Umwelt, Kultur und Natur auf derselben Immanenzebene befinden – also weder allein ideell noch ausschließlich materiell bedingt werden: »[d]ie Transzendenz ist stets ein Immanenzprodukt« (Deleuze 1996: 32). Dieses Denken ist entschieden nicht-dialektisch, das heißt, Sein und Werden gehen nicht auf Widerspruch und Negation zurück, sondern werden durch das Problem und dessen zerstreute Mannigfaltigkeit evoziert:

> »[Das Problem] lässt sich nicht durch die klare Unterscheidung der kartesischen Idee lösen, weil es eine unterscheidbar-dunkle Idee ist; es gehorcht nicht dem Ernsthaften der Hegel'schen Negation, weil es mannigfaltige Affirmation ist; es ist nicht dem Widerspruch zwischen Sein und Nichtsein unterworfen, weil es Sein ist. Statt dialektisch zu fragen und zu antworten, müssen wir problematisch denken.« (Foucault 2002 [1970]: 112)

Problematisierungen drücken also nicht ein Problem aus oder zeigen es auf; entgegen solch einem essenzialisierenden Verständnis wird hier davon ausgegangen, dass sie vielmehr grundlegend »die Bedingungen heraus[arbeiten], unter denen mögliche Antworten gegeben werden können; sie definier[en] die Elemente, die das konstituieren werden, worauf die verschiedenen Lösungen sich zu antworten bemühen« (Foucault 2005d [1984]: 733). Eine solche Methodologie macht es somit möglich, historisch-gegenwärtige Prozesse bar angenommener Gegensätze von Kontingenz und

Notwendigkeit, Struktur und Ereignis, Trans-/Formation und Re-/Produktion zu denken. Denn Problematisierung bedeutet weder »die Darstellung eines zuvor existierenden Objekts« noch »die Erschaffung eines nicht existierenden Objekts durch den Diskurs«; vielmehr lässt ein Ensemble von Praktiken »etwas in das Spiel des Wahren und des Falschen eintreten und konstituiert es als Objekt« für das Denken und Handeln (Foucault 2005a [1984]: 826).

Die Analytik geht also von relationalen und reziproken Beziehungsgefügen aus, in welche Problematisierungen eingreifen, indem sie bestehende Elemente aufnehmen, verwerfen, verschieben oder neu ordnen und auf diese Weise veränderte Wirklichkeiten hervorbringen. Auf sozialontologischer Ebene folgt sie entsprechend weder Annahmen von dialektischen oder gar teleologischen Zwangsläufigkeiten noch von bloßen Diskontinuitäten. Indem das Problem und dessen zerstreute Mannigfaltigkeit Sein und Werden evozieren, gibt es keine Unordnungen oder Nichtordnungen, sondern allein sich permanent trans-/formierende Ordnungsgefüge. Dabei werden die historisch-kulturellen Möglichkeitsbedingungen – die gegebenen Phänomene und Elemente von Beziehungsgefügen – als von und durch Praktiken hervorgebracht begriffen (Foucault 1986: 19). Demgemäß wird in diesem Konzept das Verhältnis von Kulturalität und Materialität, also von semiotisch-sinnhaften und räumlich-dinglichen Ordnungen, nicht dualistisch auf einseitige Kausalitäten und Konstitutionsverhältnisse reduziert. Vielmehr bestehen Wirklichkeit(en) stiftende Beziehungsgefüge aus Strukturierungen und Vernetzungen, die von vornherein beides umfassen (Reckwitz 2016: 93 f.).

Die Frage nach Problematisierungen bietet so einen Zugang zur »Geschichte der Wahrheit« (Foucault 1986: 19), der skeptisch gegenüber Universalien und vermeintlich selbstverständlichen materialen Selbst-/Weltverhältnissen ist, diese aber weder als bloße Trugbilder noch schlicht als historische Varianz abtut. Stattdessen sucht er nach den Bedingungen, die es materialen Praktiken erlauben, spezifische Subjekt-Objekt-Verhältnisse einzurichten (wie solche des Konsums und der Ernährung). Ebenso geht diese Analyseperspektive nicht davon aus, dass Problematisierungen dort Subjekte und Objekte schaffen, wo es zuvor nichts gab, sondern dass verschiedenartige, in der Analyse herauszuarbeitende Praktiken, welche Subjekte und Objekte schaffen, nach und nach »bestimmend« (Foucault 2005c [1984]: 782) geworden sind.

Wenn Problematisierungen veränderte Wahrheitsspiele, Machtbeziehungen und Selbstverhältnisse definieren (Foucault 2005e [1984]: 706), so

werden diese nicht durch einen dialektischen Umschlag wirksam, folgen keiner plötzlichen Entdeckung und sind auch mitnichten sogleich »bestimmend«. Vielmehr leiten sie vielfältige, zunächst häufig unbedeutende, unterschiedliche und verstreute Prozesse an, »die sich überschneiden, wiederholen oder nachahmen, sich aufeinander stützen, sich auf verschiedenen Gebieten durchsetzen, miteinander konvergieren – bis sich allmählich die Umrisse einer allgemeinen Methode abzeichnen« (Foucault 1977: 177). Erfindung/Geburt, Ausweitung/Ausbreitung und Opposition/Widerstand sind daher als korrelierende und konstituierende Prozesse sozialer Organisation zu begreifen. Problematisierungen verschieben das Beziehungsgefüge der Praktiken, die zu einem bestimmten historischen Augenblick akzeptiert werden konnten, »bis hin zu dem Punkt, dass sie als etwas ganz Natürliches, Evidentes und Unverzichtbares erscheinen« (Foucault 2005b [1980]: 28) und die hervorgebrachte Wirklichkeit als selbstverständlich.

Diese kritische Perspektive ist entsprechend nicht um eine »Geschichte der Lösungen« bemüht, sondern um eine Arbeit an »der Problematisierung und der ständigen Reproblematisierung« (Foucault 2005f [1984]: 751). Diese re-/problematisierende Perspektive geht dabei von einer »gegenwärtigen Frage«, einer »aktuellen Situation« (Foucault 2005a [1984]: 831 f.) aus, der gegenüber sie sich in skeptische Distanz begibt und welche sie nach ihren Bedingungen fragt. Folgend werden wir entsprechend die »aktuelle Situation«, von der ›Clean Meat‹ ausgeht, herausarbeiten und die Problematisierungen reproblematisieren, die dieser biotechnologischen Lösungsstrategie des Klimawandels zugrunde liegen.

3 ›Clean Meat‹ als Lösung(sstrategie) einer »aktuellen Situation«[2]

Die aktuelle Situation, von der ›Clean Meat‹ ausgeht und zu deren Lösung es beitragen möchte, hat sich im Laufe des 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts durchaus gewandelt oder besser, wie wir sogleich aufzeigen: vermehrt. Denn standen zunächst vor allem tierethische Überlegungen im Vordergrund der Problemkonstruktion, zu der ›Clean Meat‹ eine Lösung dar-

2 Die empirischen Daten der Kapitel 3 und 4 beruhen auf Selbstbeschreibungen der Hersteller:innen von ›Clean Meat‹: Internetauftritte, Ted Talks und Dokumentarfilme sowie wissenschaftlichen Studien, etwa zu Fragen der Umweltbilanz. Zudem greifen wir auf Überlegungen in Matthäus (2021) zurück und führen diese weiter.

stellen soll, kamen später Umweltaspekte wie etwa Wasser- und Flächenverbrauch, Waldrodung und CO_2-Ausstoß hinzu. Diese wurden dann wiederum ergänzt um Aspekte gesundheitsbezogener Lebensmittelsicherheit und globaler Nahrungsmittelsicherheit. Um dies einfangen zu können, gilt es zunächst zu klären, wie die Biotechnologie ›Clean Meat‹ eigentlich funktioniert und verweltlicht wurde. Über einen knappen historischen Abriss dieser Entität nähern wir uns so ihrer aktuellen Situation und den Problemstellungen, von denen sie ausgeht.

Grob gesprochen basiert ›Clean Meat‹ bzw. die Technologie, die es hervorbringt, auf einer aus dem Bereich der regenerativen Medizin bekannten Methode des sogenannten Tissue Engineering, also der künstlichen Herstellung biologischer Gewebe im Labor durch die gerichtete In-vitro-Kultivierung von Zellen. Diesem Prozedere entsprechend werden für die Herstellung von Laborfleisch Tieren Stammzellen entnommen, die dann in einer Nährflüssigkeit in einem Bioreaktor zu Fleisch in Form spezifischer Produkte wie etwa Burgerpatties herangezüchtet werden. Das Verfahren steht dabei noch vor mehreren Herausforderungen, wovon die Produktion in großen Maßstäben und zu marktfähigen Preisen als eine der wichtigsten gilt (Böhm/Ferrari/Woll 2017: 4 f.).

Als Pionier und einflussreicher »Pate« von ›Clean Meat‹ gilt Willem Frederik van Eelen (van Mensvoort 2015; Wurgaft 2015), ein 1923 als Sohn eines Kolonialarztes in Niederländisch-Indien geborener Mediziner und Geschäftsmann. Als Kriegsgefangener der japanischen Armee im Zweiten Weltkrieg musste er extremen Hunger leiden und wurde zudem Zeuge grausamer Behandlungen von Tieren durch seine Peiniger. Bedingt durch diese Erfahrung entwickelte er sowohl ein tiefes Interesse an Nahrungsmitteln als auch ein Verantwortungsgefühl gegenüber unnötig verursachtem Tierleid (Wurgaft 2015). In den späten 1940er Jahren entwickelte van Eelen die Idee der Züchtung von Fleisch im Labor, in den späten 1950er und frühen 1960er Jahren dann begann er entsprechende Zell-Experimente mithilfe von Gewebekulturtechniken (»tissue culture techniques«). In dieser Zeit lässt sich auch eine tiefgreifende Transformation im Arbeiten an und Forschen mit Zellkulturen ausmachen, insofern nicht nur einzelne Wissenschaftler:innen sich diesen widmen, sondern zunehmend in großem Maßstab Zellkulturen angelegt werden. Gefördert durch wissenschaftliche Stipendien sowie privatwirtschaftliche Investitionen entstehen industrielle Fertigungsanlagen und medizinische Forschungen zu Krankheiten wie Polio werden vorangebracht (Landecker 2007). Van Eelen wiederum finanzierte seine

Forschung weitgehend selbst, meldete in den 1990er Jahren ein Patent zur industriellen Herstellung von Fleisch aufbauend auf Zellkultur-Methoden an und organisierte in den 2000ern erfolgreich die Zusammenarbeit und Finanzierung niederländischer und US-amerikanischer Forscher:innen auf diesem Gebiet.

Ausgangspunkt von ›Clean Meat‹ ist neben der Reduzierung von Tierleid auch das für die Moderne typische Streben nach Effizienz und Nachhaltigkeit (Kaufmann 2004). Gerne und häufig beziehen sich die Hersteller:innen von Laborfleisch dementsprechend auf Winston Churchill, der noch vor van Eelen, nämlich bereits 1932, visionär formuliert: »We shall escape the absurdity of growing a whole chicken in order to eat the breast or wing, by growing these parts separately under a suitable medium.« Es sollte jedoch noch Jahrzehnte dauern, bis die Umsetzung dieser Vision tatsächlich möglich wurde, wobei zunächst die kulturelle Bedeutung karnivorer Essenspraktiken im Vordergrund stand. So fand der erste nennenswerte Versuch einer Realisierung dieser Vision im Rahmen eines 1995 bewilligten NASA-Projektes statt, bei dem ein Muskelproteinproduktionssystem entwickelt werden sollte, das eine Fleischproduktion auf langen Raumfahrtmissionen ermöglicht – mit dem Ziel, die Moral der Crew durch Fleischverzehrmöglichkeiten aufrechtzuerhalten (Jönsson 2016: 729). Die Entität, die dabei entstand, wurde zu diesem Zeitpunkt als ›in-vitro meat‹ und ›lab-grown meat‹ bezeichnet.

Während also zunächst karnivore Essenspraktiken zur Moralstabilisierung von Raumfahrer:innen den Ausschlag für die tatsächliche Entwicklung von Laborfleisch gaben und diese vorwiegend in universitären Forschungsinstituten vorangetrieben wurde, ist sie gegenwärtig in erster Linie privatwirtschaftlich organisiert. Nun sind es Start-ups, finanziert durch kapitalstarke Individuen, wie etwa der Google-Mitgründer Sergey Brin oder Technik-Unternehmer Kimbal Musk, und zunehmend auch durch global agierende Lebensmittel- und Pharmaunternehmen, wie etwa Tyson Foods, Cargill, die PHW-Gruppe, zu der auch Wiesenhof gehört, oder Merck, die Laborfleisch entwickeln. Im Zuge dessen sind auch mit ›cultivated‹ bzw. ›cultured meat‹, ›clean meat‹ oder auch ›cell-based meat‹ weitere Namen hinzugekommen. Diese neuen Bezeichnungen sollen die positiven Aspekte der Technologie hervorheben und so die Akzeptanz der (neu) entstandenen Entität wie auch die Wahrscheinlichkeit ihrer Zulassung durch Lebensmittelbehörden erhöhen (Stephens/Sexton/Driessen 2019: 6 f.). Dieses Bestreben bringen überdies die Namen der Start-ups zum Ausdruck, wie etwa bei dem US-amerikanischen Unternehmen *Just*, dem in London ansässigen Unter-

nehmen *Higher Steaks* oder dem bereits erwähnten israelischen Start-up *SuperMeat* sowie dem deutschen Unternehmen *Innocent Meat*.

Eine breitere Öffentlichkeit lernte die Biotechnologie zellbasierten Laborfleischs das erste Mal im Jahr 2013 kennen, als in einer aufwendig inszenierten Live-Verkostung in London ein auf diese Weise hergestellter Burger-Patty vorgeführt wurde. Diese Präsentation verzehrfertigen Laborfleischs durch das Forschungsteam rund um den niederländischen Wissenschaftler und Gründer der Firma *Mosa Meat*, Mark Post – der im Übrigen sehr von den Bemühungen van Eelens profitierte (Wurgaft 2015) –, gilt als »defining moment« (Stephens/Sexton/Driessen 2019: 4) der ›Clean Meat‹-Entwicklung, da damit eine kohärente Vision inklusive einer konkreten Vorstellung dessen, was mit dieser Technologie erreicht werden kann, präsentiert wurde. Mediale und öffentliche Aufmerksamkeit erregte auch die Ende 2020 in Singapur erfolgte Zulassung von Laborfleischprodukten der Firma *Just* (Merlot 2020), sodass ein weiterer Schritt des Selbstverständlichwerdens zellbasierten Fleischs realisiert werden konnte.

Bereits in diesem kurzen historischen Abriss wird deutlich, dass sich keine lineare Entwicklung vollzog, sondern dass in der Genealogie von ›Clean Meat‹ als Lösungsstrategie durchaus heterogene jeweils aktuelle Situationen leitend waren, etwa Hunger/Nahrungssicherheit, Tierleid/Tierwohl, Verschwendung/Effizienz, Moralstabilisierung oder das Erschließen neuer Märkte/Kapitalakkumulation. Abgelöst haben sie einander indes nicht. Wandel und Vermehrung der Lösungsfunktionen drücken sich dabei auch in den differierenden Bezeichnungen der hier beispielhaft zu untersuchenden Entität aus, die, wie bereits erwähnt, eine Auseinandersetzung um den ontologischen und damit auch verbundenen (verkaufs-)politischen Status des Bezeichneten sind, da dieser Auswirkung auf die Zulassung der Produkte sowie die Platzierung im Supermarktregal hat (Stephens 2013; Jönsson et al. 2018).

Auf welche aktuelle Situation aber reagiert das mittlerweile weitgehend privatwirtschaftlich produzierte Laborfleisch gemäß der Selbstdarstellung der Hersteller:innen gegenwärtig? Es soll die Klimakrise abwenden, das Mensch/Tier-Verhältnis revolutionieren und die Gesundheit stärken: Da bei der Produktion von Laborfleisch theoretisch aus nur wenigen tierischen Stammzellen große Mengen an Fleisch hergestellt werden könne, werde das massenhafte Halten und Töten von Tieren hinfällig und die wesentlichen umweltbelastenden Faktoren der derzeitigen industriellen Fleischherstellung wären ausgeschaltet. Da für diese Stammzellen nur sehr wenige Tiere

benötigt würden, könnte zudem ›die Natur‹ sich selbst überlassen werden und ›der Mensch‹ müsse nicht mehr in sie eingreifen bzw. würden Tiere für Menschen nur noch in Einzelfällen zu Nutztieren, die sich sodann auch als stolze Zelllieferant:innen fühlen könnten.[3]

Und weil die Produktion des neuartigen Fleischs vollständig im Bioreaktor stattfindet, könne dieser Prozess gänzlich kontrolliert und das Endprodukt nach Belieben moduliert werden, etwa mit gesundheitsfördernden Inhalten – der Mensch steht also hier ganz im Zentrum. Darüber hinaus würde Laborfleisch einen Beitrag zur Lebensmittelsicherheit und »Public Health« leisten (zusammenfassend Beck 2019: 297 ff.) sowie Welthunger und Waldsterben reduzieren helfen (z. B. Good Meat 2022a).[4] All das vermag ›Clean Meat‹ indes nicht durch »Verzicht« zu erreichen, die beste Lösung sei vielmehr »Laborfleisch« (cultured-meat.shop 2022). Es biete eine Win-win-Situation für nachhaltiges Leben, da »wir keine wirkliche Verhaltensänderung durchmachen müssen«, wie etwa Shir Friedman, Mitgründerin des Start-ups *SuperMeat*, in einem (affirmativen) Dokumentarfilm eines veganen Ernährungsaktivisten betont. Stattdessen könnten wir »weiterhin die gleichen Lebensmittel zu uns nehmen, die wir gerne essen«, verändert werden müsse lediglich ihre Produktion (zit. n. Rittenau 2021: Minute 65:00 ff.). ›Clean Meat‹ verspricht also Lösungsstrategie und -technologie dafür zu sein, dass trotz eklatanter (und eigens bedienter) Bedrohungsszenarien keine Verhaltensanpassung und insofern Verhaltensänderung stattfinden muss – was sich wiederum durchaus als Form der Moralstabilisierung des Status quo deuten lässt.

3 »So now suddenly from being just food, it [the cow] can imagine of being a (..) being proud of being a donor of stem cells for our food production«, betont etwa Mark Post (2014: Minute 16:49 ff.) von *Mosa Meat*.

4 Die Internetauftritte der ›Clean Meat‹-Entwickler:innen bilden für sich genommen bereits einen lohnenswerten Untersuchungsgegenstand. Denn in dem Maße, wie ›Clean Meat‹ auf immer neue »aktuelle Situationen« zu reagieren vorgibt, werden auch die Internetauftritte fortlaufend modifiziert. Was ›Clean Meat‹ ist, ändert sich insofern unaufhörlich, nur das genau dieser Veränderungsprozess unkenntlich bleibt.

4 Reproblematisierungen der Probleme, von denen die Lösung ›Clean Meat‹ ausgeht

Nachdem wir nun sowohl die historischen wie aktuellen Situationen von ›Clean Meat‹ beleuchtet haben, gilt es nun die Problemstellungen näher in den Blick zu nehmen, auf denen diese Lösungsstrategie nachhaltiger Zukunft aufbaut und welche sie folglich als Lösungstechnologie reproduziert – sie fußt also auf Wirklichkeitsannahmen, über die sie keinerlei Rechenschaft abzulegen vermag und welche sie umso wirkungsvoller perpetuiert. Ausgehend davon, dass Problematisierungen, wie oben dargestellt, sowohl die Bedingungen als auch die Elemente möglicher Lösungen definieren (Foucault 2005d [1984]: 733), lassen sich in einem ersten explorativen Zugriff vier solcher Probleme respektive Bedingungskomplexe ausmachen: das Problem rülpsender und pupsender Kühe, das Problem anthropologischer Universalien der Ernährung, das Problem nicht-westlicher Anderer und das Problem ineffizienten ›natürlichen‹ Fleischs. Im Folgenden skizzieren wir diese vier Probleme und reproblematisieren sie, indem wir zum einen deren Annahmen hinterfragen und zum anderen darauf hinweisen, was je nicht Element der Problematisierung und insofern von dieser Lösungsstrategie ausgeschlossen ist bzw. wodurch der Spielraum möglicher alternativer Lösungen beschränkt wird.

4.1 Das Problem rülpsender und pupsender Kühe

Umweltüberlegungen sind eines der wesentlichen Argumente für die Entwicklung von ›Clean Meat‹. Als besonders problematisch an der herkömmlichen Fleischproduktion gelten sowohl der Land- und Wasserverbrauch als auch und im Besonderen die von Rindern produzierten Treibhausgase. Diese seien besonders »›böse‹«, wie ›Clean Meat‹-Proponent:innen die »ökologischen Vorteile« herausstellen, denn durch »Rülpsen und Pupsen« setze eine Kuh »pro Jahr etwa 100 Kilogramm Methan frei«, wobei »von einer Tonne Methan eine auf 20 Jahre gerechnet 86 Mal höhere Klimawirkung aus[gehe] als von einer Tonne Kohlenstoffdioxid« (cultured-meat.shop 2022). Auch Mark Post (2013: Minute 02:07 ff.), der Gründer von *Mosa Meat*, unterstreicht diesen Aspekt: »By now, we also know that these animals being ruminants actually excrete a whole lot of methane and CO_2 […] and it gets into our atmosphere and […] it is a very noxious greenhouse gas. So that is another is-

sue: 20 percent of all the greenhouse gas emission comes from livestock.« Insofern liege der Schluss nahe: »So, the cow is not only an obsolete technology, it is not only very inefficient, but it also emits a lot of methane« (Post 2016: Minute 02:18 ff.). Der Blick wird also auf die Kuh gerichtet und ihre ›Natur‹ als Problem ausgewiesen – nicht jedoch auf die menschlichen Praktiken, die veranlassen, dass es Kühe in dieser Vielzahl und Haltungsform überhaupt gibt.

Überdies wird ihre Daseinsberechtigung auf eine einzige Funktion zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse reduziert und dabei andere Beiträge dieser nicht-menschlichen Tiere zur möglichen Bekämpfung des Klimawandels vernachlässigt (z. B. dass Kühe/Rinder auch dort noch Nahrung produzieren können, wo Gemüseanbau nicht mehr funktioniert). Aber auch generell lassen sich begründete Rückfragen an den postulierten Umweltnutzen dieser Lösungstechnologie stellen. Denn abgesehen von grundsätzlichen tierethischen Einwänden (z. B. Poirier/Russell 2019) fällt zum einen auf, dass der Produktionsprozess von ›Clean Meat‹ in den Modellrechnungen unterschiedlich umfassend eingefangen wird, was erhebliche Konsequenzen auf die Beurteilung des Umweltnutzens hat. Während etwa Tuomisto und Mattos (2011) Laborfleisch ein enormes Einsparpotenzial von Treibhausgasen (78–96 Prozent), Landnutzung (99 Prozent) und Wasserverbrauch (82–96 Prozent) attestieren, weisen Mattick et al. (2015) darauf hin, dass allenfalls in Bezug auf die Rindfleischproduktion eine bessere Umweltbilanz auszumachen sei, keinesfalls jedoch in Bezug auf die Schweine- und Geflügelfleischproduktion. Überdies wirft mit Blick auf die potenzielle Umweltbilanz sowohl der hohe Energieverbrauch der Bioreaktoren Fragen auf (Böhm/Ferrari/Woll 2017: 7) als auch der Umstand, dass in den Studien nicht dezidiert alternative landwirtschaftliche Methoden der Fleischgewinnung von industrieller Fleischproduktion unterschieden werden. Zudem basieren Prognosen zum Umweltnutzen von ›Clean Meat‹ auf der impliziten Annahme seiner substitutiven Wirkung, dass also durch Laborfleisch weniger herkömmlich produziertes Fleisch konsumiert wird und nicht einfach eine additive Wirkung eintritt (Stephens et al. 2018: 162). Und schließlich ist auffällig, dass alle Studien zur Umweltbilanz von ›Clean Meat‹ diese als zukünftige Technologie begreifen, nicht als gegenwärtige. Dadurch werden weder all die Ressourcen berücksichtigt, die in den Entwicklungsprozessen dieser Lösungstechnologie bereits aufgewendet und verbraucht wurden, noch wird thematisiert, ob deren Einsatz an anderer Stelle nicht womöglich größeren Umweltnutzen und stärkere Tierethikeffekte bewirken würde.

4.2 Das Problem anthropologischer Universalien der Ernährung

Als Lösungsstrategie nachhaltiger Zukunft ist ›Clean Meat‹ neben pflanzenbasierten Ersatzprodukten und essbaren Insekten eine (Protein-)Alternative zu herkömmlicher Fleischproduktion. Was ›Clean Meat‹ jedoch im Selbstverständnis seiner Erzeuger:innen von den anderen genannten als Lösungstechnologie unterscheidet, ist, dass sie Fleisch zu produzieren vermag, das sich weder im Geschmack noch in der Textur, dem Geruch oder der Verarbeitungsweise von dem bekannten, gewohnten, ›natürlichen‹ Fleisch unterscheidet. Um dies wiederum als Notwendigkeit zu rahmen, werden karnivore Essenspraktiken als anthropologische Universalie ausgegeben. So wird etwa im Rahmen einer Konferenz, auf der die Potenziale von ›Clean Meat‹ präsentiert werden, der biologische Anthropologe Richard Wrangham von der Harvard University bemüht, der erklärt, wir als Menschen seien eine Spezies »designed to love meat« (Post 2014: Minute 01:19 ff.). Und auch die Firma *Good Meat* (2022b) weiß, »[i]t's central to who we are«, sodass auch feststünde »We will always eat meat« (Good Meat 2022a; auch Filko 2019: 25 ff.) – erst das Fleischessen mache uns Menschen also zum Menschen. Eine nicht-fleischliche Ernährungsweise erscheint folglich so ungenügend wie unbefriedigend.

Doch ›Clean Meat‹ begreift sich nicht nur angesichts des Klimawandels als notwendigen Ersatz zur Sicherstellung eines menschlichen Grundbedürfnisses, also des Konsums von Fleisch; es erlaubt auch den Wegfall eines schlechten Gewissens bzw. das Erzeugen eines guten Gewissens durch Laborfleischkonsum. Ein Zustand bzw. ein Streben, welcher/s somit ebenfalls als nicht weiter zu begründende anthropologische Universalie perpetuiert wird, wobei er/es doch möglicherweise nur einen zentralen Aspekt westlich-moderner Subjektivierung darstellt und derart einen ganz eigenen Beitrag zur Klimakrise leistet (z. B. Latour 2021; Haraway 2008, 2018). Darauf weisen nicht nur Unternehmensnamen wie *Peace of Meat* oder *Innocent Meat* hin, Reuelosigkeit und ein gutes Gewissen werden als solche auch postuliert. So ermögliche ›Clean Meat‹, wie es etwa *Mosa Meat* (2022b) beschreibt, eine »[f]eel good indulgence«, bei der »people can make a positive impact on the planet, simply by swapping delicious beef […] with delicious beef«. Es gelte also für ›Clean Meat‹: »Now's the time to use our love of it [meat] to create a positive impact on the planet.« (Mosa Meat 2022a) Durch das Postulieren sowohl der anthropologischen Universalie karnivorer Ernährung als auch des Erzeugens eines guten Gewissens und positiven Gefühls durch Konsum von ›Clean Meat‹ sind tierproduktfreie oder stark reduzierte oder anderweitig

transformierte fleischliche Ernährungsweisen in dieser Lösungsstrategie nicht vorgesehen.

4.3 Das Problem nicht-westlicher Anderer

Als eine weitere entscheidende Problematisierung, vor deren Hintergrund ›Clean Meat‹ agiert, fungieren nicht-westliche Andere. So erscheint beispielsweise nicht der hohe Fleischkonsum per se als problematisch, sondern vor allem der wachsende Fleischkonsum in sogenannten ›Schwellen‹- oder ›Entwicklungsländern‹, wie etwa Paul Shapiro (2018b: Minute 04:21 ff., Herv. S. M./C. B.) verdeutlicht:

»Meat consumption is on the rise, globally, with nations like China and India and Brazil aspiring to eat more like Americans do – that is a diet heavy in meat, eggs, and dairy. With our population projected to swell by billions more by 2050, the situation is looking pretty dire. Our planet just isn't big enough to sustain billions *more* consumers with a meat-centric diet.«

Auch eine Promotion fleischloser Ernährungsweisen sei deshalb nicht effektiv und zielführend, da zwar in den westlichen Industrieländern der Anteil von Vegetarier:innen und Veganer:innen steige, dies aber in anderen Regionen der Welt keinesfalls so sei:

»It is not only that we [westerners] can – a lot of people argue that we are eating less and less meat. And actually in our parts of the world that is true, but if we want to convert meat eaters to vegetarianism we are not the population to address. We have to address the population in the emerging economies like in China and India and Russia.« (Post 2014: Minute 03:06 ff.)

Als problematisch erscheint also der steigende Fleischkonsum nicht-westlicher Länder, weniger der konstant hohe in den westlichen Industrienationen, in denen – die Zahlen oben zeigen es am Beispiel Deutschlands – der Fleischverbrauch zwar sinkt, aber letztlich in den vergangenen 30 Jahren auch nur um sechs Kilogramm Fleisch pro Kopf im Jahr. Zugleich sind ›Clean Meat‹-produzierende Unternehmen sowie die Lebensmittelgiganten, die nun zunehmend via Kooperationen in diesen Markt drängen – die Unternehmensberatung McKinsey prognostiziert bis 2030 einen globalen 35 Milliarden Dollar umfassenden Markt (Brennan et al. 2021) –, in den führenden Industrienationen des Westens angesiedelt, sodass sich ›Clean Meat‹ zu einem neokolonialen Projekt entwickeln könnte (Stephens/Sexton/

Driessen 2019: 13). Auf jeden Fall wird (zumindest in erheblichem Ausmaß) die Verantwortlichkeit für die Schäden des Fleischkonsums von den ›Clean Meat‹-Produzent:innen nicht nur auf die tierischen Anderen verlagert, sondern auch auf die menschlichen nicht-westlichen Anderen – während sich die moderne Ratio weiterhin als Retter (sic!) und Erlöser (sic!) imaginieren kann (Dussel 1993).[5]

4.4 Das Problem ineffizienten ›natürlichen‹ Fleischs

Ein Kritikpunkt von ›Clean Meat‹-Entwickler:innen an herkömmlicher Fleischproduktion ist ihre Ineffektivität, genauer: die Ineffektivität der Tiere in der Produktion von Fleisch. Um ein weiteres Mal Mark Post (2014: Minute 10:01 ff.) zu Wort kommen zu lassen: »Of course a technology like this, if it were to replace livestock meat production, it needs to be [...] efficient – more efficient than a cow and unfortunately a cow is very, very inefficient; for every 15 grams of meat we have to feed it 100 grams of vegetable proteins.« Die Biotechnologie ›Clean Meat‹ könne jedoch nicht nur effizienter Fleisch produzieren als Tiere, sie könne im Bioreaktor auch gesünderes Fleisch züchten, da es zum einen weniger Verunreinigungen ausgesetzt ist (Shapiro 2018a: 227) und zum anderen eine optimiertere Ernährungsweise zulasse: »We know that these cells and also the fat cells can actually produce omega 3 and omega 6 fatty acids. In a cow they can do that, but they typically do not do that [...]. Well, we can coerce these cells in the laboratory to make these omega 3 and omega 6 fatty acids, so that you can make a more healthy piece of meat.« (Post 2014: Minute 16:05 ff.) Dieser Aspekt wird zunehmend betont, denn es wurde unter anderem in Begleitstudien festgestellt, dass zwar Umweltschutz und Tierwohl auf positive Resonanz bei potenziellen Konsument:innen stößt, jedoch erst der Verweis auf den konkreten persönlichen Nutzen, wie etwa Gesundheitsaspekte, verstärkt zu Kaufentscheidungen führt (Bryant/Barnett 2020: 10, 14 ff.).

5 Frauen konsumieren typischerweise erheblich weniger Fleisch als Männer. So verzehren etwa in Deutschland Männer doppelt so viel Fleisch und Wurst pro Tag wie Frauen, in den USA, wo eine generell fleischlastigere Ernährung dominiert, sind es immer noch rund 50 Prozent mehr (Fleischatlas 2021: 11). Zur vergeschlechtlichten Dimension des Fleischverzehrs siehe auch Adams (2010).

Während also in den Bioreaktoren der ›Clean Meat‹-Produktion die Kontrolle über nicht-menschliche Tiere auf die Zellebene ausgeweitet wird, unter anderem um diese für optimierte Endprodukte zu manipulieren, könne ›die Natur‹ zu ihrem Recht kommen und sich selbst überlassen werden. Dank dieses Produktionsprozesses von Fleisch im Bioreaktor, verspricht etwa *Good Meat* (2022a), »we return billions of acres of land to the Earth«. Die aufwendige Website-Gestaltung des Unternehmens veranschaulicht dies, wenn vor dem Hintergrund eines verödeten Landstrichs, der offensichtlich der Rinderhaltung dient beziehungsweise aus ihr hervorgegangen ist, wir überall dort ›Urwald‹ entstehen lassen können, wo wir mit unserem Touchpad- oder Maus-Cursor auf dem Bildschirm hinfahren (Good Meat 2022a). Dabei wird indes nicht geklärt, wie etwa die Eigentumsproblematiken bei einer Umwandlung von jetzigen privatwirtschaftlichen Rinderfarmen hin zu unberührten und unbenutzten Waldräumen gelöst werden sollen, noch wer für die Aufforstung verantwortlich gemacht noch wie eine solche überhaupt bewerkstelligt werden noch wie die millionenfache Transformation der bisherigen Nutztiere vonstattengehen kann. Denn von heute auf morgen, von einer Cursorplatzierung zur anderen, entsteht kein derart dichter Lebensraum, wie er hier imaginiert wird.

5 Schlussthesen: Die Probleme von ›Clean Meat‹

Die re-/problematisierende Perspektive würde missverstanden, würde ihr eine antireformerische Grundhaltung attestiert – vielmehr ist das Gegenteil der Fall. Sie begreift jedoch weder das Vergangene als zwangsläufige Vorgeschichte des Gegenwärtigen noch das Gegenwärtige per se als »besser oder entwickelter oder erleuchteter« (Foucault 1976: 43) als das Vergangene.[6] Die re-/problematisierende Perspektive negiert dabei keineswegs ein prinzipielles Fortschreiten des Gesellschaftlichen, eine gewisse Kontinuität der soziokulturellen Wirklichkeiten. Sie verwahrt sich aber dagegen, diese Prozesse von vornherein als Frage nach Fortschritt und Emanzipation bzw. Niedergang und Unterwerfung zu stellen. Unterdessen kann die re-/problemati-

6 Darauf verweist auch immer wieder Latour, wenn er insbesondere im Hinblick auf die Bearbeitung der Klimakrise die (implizite) temporale Logik der Moderne respektive von »Modernisierung« kritisiert, die bestimmte Praktiken allein deswegen verunmöglicht, weil sie derart als »veraltet« gelten (z. B. Latour 2008: 187, 2021: 123).

sierende Analytik auf verschiedene Weise zur Anwendung gebracht werden; sie erlaubt ebenso weitausholende (und unbedingt notwendige) Genealogien von gegenwärtig Selbstverständlichem als auch kleinere Untersuchungen einer »gegenwärtigen Frage«, deren Antwort noch nicht zu etwas Selbstverständlichem geronnen ist – in beiden Fällen aber gibt sie sich nicht mit der »aktuellen Situation« zufrieden bzw. sieht diese nicht als selbstverständlich an.

An dem Punkt des Selbstverständlichen, des »ganz Natürliche[n], Evidente[n] und Unverzichtbare[n]« (Foucault 2005b [1980]: 28), ist ›Clean Meat‹ indes (noch) nicht. Als Fallbeispiel vorherrschender Klimakrisenbewältigungsdiskurse und -praktiken tritt diese Biotechnologie jedoch an, (zukünftig) eine wesentliche Lösung für gegenwärtige Probleme zu sein. Sie lässt sich als strategische Intervention verstehen, die in bestehende Beziehungsgefüge ein- und Elemente aufgreift, indem sie eine neue Entität mit dem Versprechen hervorbringt, dass diese zur Bewältigung der Klimakrise entscheidend beitragen kann, aber zugleich auch die Kontinuität unserer Lebensweise ermöglicht.

Unsere Analyse hat einerseits gezeigt, dass die dabei zugrunde liegenden Problematisierungen auf spezifische Art und Weise erfolgen, insofern also auch anders erfolgen könnten, und andererseits, welche Problematisierungen nicht vorgenommen werden, aber gegebenenfalls durchgeführt werden sollten. Dies sind unter anderem: Problematisierungen zur agrarindustriellen Produktionsweise von Lebensmitteln, zum verdinglicht-überbietenden Naturverständnis sowie zu modernen Verhältnissen von Mensch und Tier (pupsende Kühe, ineffizientes ›natürliches‹ Fleisch), zur Nicht-/Diversität von Ernährungsweisen und der Dominanz karnivorer Essenspraktiken (anthropologische Universalie der Ernährung) sowie zur Auslagerung der Verantwortlichkeiten des Globalen Nordens ins nicht-westliche Andere.

Insofern Problematisierungen ein Problem nicht aufzeigen, sondern die Bedingungen und Elemente überhaupt möglicher Antworten hervorbringen (Foucault 2005d [1984]: 733), wird deutlich, welche Transformationsmöglichkeiten angesichts des anthropogenen Klimawandels ›Clean Meat‹ zu initiieren vermag und insbesondere auch, welche es ausspart. Als entscheidend scheint uns hierbei, aller revolutionären, also radikaltransformatorischen Inszenierungen zum Trotz, die Perpetuierung des typisch modernen Natur-Kultur-Verhältnisses (Leiss 2003; Horkheimer/Adorno 1987), welches andernorts grundlegend als (Mit-)Verursacher des Zustandes unseres Planeten angesehen wird (etwa Latour 2021; Haraway 2018; Tsing

2018). Dies lässt sich unter anderem daran sehen, dass diese Technologie im Vergleich zum nun als sündhaft problematisierten tierkörperbasierten Fleisch sich selbst als »unschuldiges Fleisch« versteht, welches auch (weiterhin) »unschuldige Subjekte« (Matthäus 2021) hervorbringt. Wir können und müssen demgemäß weiter Fleisch in konstant hohen Mengen verzehren, wollen wir unseren Menschenstatus nicht verlieren und diesen auch anderen ermöglichen. Die einzige Veränderung, die dabei vorgenommen werden müsse, ist jene, die obsolete Technologie ›Tier‹ durch die innovative Technologie der ›Zelle‹ zu ersetzen. So lässt sich festhalten, dass ›Clean Meat‹ eine Lösungsstrategie darstellt, »die sich an die Stelle der Lösung setzen lässt«, die mensch in einem modernen naturalistischen und kapitalistischen Kollektiv »akzeptiert« (Foucault 2005f [1984]: 751). Die hier vorgestellte Analyseperspektive ermöglicht indes, konstituierende Annahmen bestehender Lösungen samt ihrer Un-/Gewissheiten als solche benennbar zu machen und auf diese Weise das Denken an seiner »Wurzel wieder aufzugreifen« (ebd.), um die Denkräume möglicher Lösungen zu erweitern.

Literatur und Quellen

Adams, Carol J. (2010): *The Sexual Politics of Meat. A Feminist Vegetarian Critical Theory*. New York: Continuum.

Adloff, Frank/Neckel, Sighard (2021): »Wettlauf gegen die Zeit. Agenda für eine neue Regierung im Klimajahrzehnt«, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, S. 55–62.

Beck, Birgit (2019): »Ethische Argumente pro und contra In-vitro-Fleisch«, in: Jana Rückert-John/Melanie Kröger (Hg.): *Fleisch. Vom Wohlstandssymbol zur Gefahr für die Zukunft*. Baden-Baden: Nomos, S. 295–321.

BLE/Thünen-Institut (2022): »Fleischverbrauch in Deutschland pro Kopf in den Jahren 1991 bis 2020 (in Kilogramm)«, in: *Statista*, 31.03.2022, letzter Zugriff: 10.05.2022, https://de.statista.com/statistik/daten/studie/36573/umfrage/pro-kopf-verbrauch-von-fleisch-in-deutschland-seit-2000/.

Blühdorn, Ingolfur (2020): »Die Gesellschaft der Nicht-Nachhaltigkeit. Skizze einer umweltsoziologischen Gegenwartsdiagnose«, in: *Nachhaltige Nicht-Nachhaltigkeit. Warum die ökologische Transformation der Gesellschaft nicht stattfindet*. Bielefeld: transcript, S. 83–160.

Böhm, Inge/Ferrari, Arianna/Woll, Silvia (2017): *In-vitro-Fleisch. Eine technische Vision zur Lösung der Probleme der heutigen Fleischproduktion und des Fleischkonsums?* Karlsruhe: Institut für Technikfolgenabschätzung und Systemanalyse.

BR Wissen (2022): *Klimakiller Kuh. Rülpser und Pupse setzen Methan frei*, letzter Zugriff: 01.07.2022, https://www.br.de/klimawandel/kuh-kuehe-rind-rinder-methan-klima-landwirtschaft-treibhausgase-100.html.

Brennan, Tom/Katz, Joshua/Quint, Yossi/Spencer, Boyd (2021): »Cultivated meat: Out of the lab, into the frying pan. Making cultivated meat a $ 25 billion global industry by 2030 presents opportunities within and beyond today's food industry«. *McKinsey & Company*, letzter Zugriff: 04.04.2022, https://www.mckinsey.com/industries/agriculture/our-insights/cultivated-meat-out-of-the-lab-into-the-frying-pan.

Bryant, Christopher/Barnett, Julie (2020): »Consumer Acceptance of Cultured Meat: An Updated Review (2018–2020)«, in: *Applied Sciences* 10 (15), S. 1–25.

Burmeister, Christoph T. (2020): »Der Affekt Angst und die (Soziologie der) Gegenwartsgesellschaft. Notizen über die Zukunft«, in: Susanne Martin/Thomas Linpinsel (Hg.): *Angst in Kultur und Politik der Gegenwart. Beiträge zu einer Gesellschaftswissenschaft der Angst*. Wiesbaden: Springer VS, S. 23–42.

Burmeister, Christoph T. (2021): *Das Problem Kind. Ein Beitrag zur Genealogie moderner Subjektivierung*. Weilerswist: Velbrück.

Churchill, Winston (1932): »Fifty years hence«, in: *Popular Mechanics Magazine* 57, S. 390–397.

cultured-meat.shop (2022): *Ökologische Vorteile von Cultured Meat*, letzter Zugriff: 04.04.2022, https://www.cultured-meat.shop/vorteile/oekologische-vorteile/.

Deleuze, Gilles (1993): »9. Serie von Paradoxa. Vom Problematischen«, in: Ders.: *Logik des Sinns. Aesthetika*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 76–82.

Deleuze, Gilles (1996): »Die Immanenz: ein Leben…«, in: Friedrich Balke/Joseph Vogl (Hg.): *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*. München: Fink, S. 29–33.

Dussel, Enrique (1993): »Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)«, in: *boundary* 20, S. 65–76.

Filko, Nadine (2019): *Clean Meat. Fleisch aus dem Labor: die Zukunft der Ernährung?* Stuttgart: Langenmüller.

Fleischatlas (2021): »Daten und Fakten über Tiere als Nahrungsmittel«, *Heinrich-Böll-Stiftung/Bund für Umwelt und Naturschutz Deutschland/Le Monde Diplomatique*, letzter Zugriff: 20.04.2022, https://www.boell.de/de/de/fleischatlas-2021-jugend-klima-ernaehrung.

Foucault, Michel (1976): »Räderwerke des Überwachens und Strafens. Ein Gespräch mit J.-J. Brochier«, in: Ders.: *Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin*. Berlin: Merve, S. 31–53.

Foucault, Michel (1977 [1975]): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1986 [1984]): *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit*. Band II. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2002 [1970]): »Theatrum philosophicum«, in: Daniel Defert/François Ewald (Hg.): *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Band II. 1970–1975. Frankfurt a. M: Suhrkamp, S. 93–122.

Foucault, Michel (2005a [1984]): »Die Sorge um die Wahrheit«, in: Daniel Defert/François Ewald (Hg.): *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Band IV. Frankfurt a. M: Suhrkamp, S. 823–836.

Foucault, Michel (2005b [1980]): »Diskussion vom 20. Mai 1978«, in: Daniel Defert/François Ewald (Hg.): *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Band IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 25–43.

Foucault, Michel (2005c [1984]): »Foucault«, in: Daniel Defert/François Ewald (Hg.): *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Band IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 776–782.

Foucault, Michel (2005d [1984]): »Polemik, Politik und Problematisierungen«, in: Daniel Defert/François Ewald (Hg.): *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Band IV. Frankfurt a. M: Suhrkamp, S. 724–734.

Foucault, Michel (2005e [1984]): »Was ist Aufklärung?«, in: Daniel Defert/François Ewald (Hg.): *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Band IV. Frankfurt a. M: Suhrkamp, S. 687–707.

Foucault, Michel (2005 f [1984]): »Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit«, in: Daniel Defert/François Ewald (Hg.): *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Band IV. Frankfurt a. M: Suhrkamp, S. 747–776.

Foucault, Michel (2006): *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I*. Vorlesung am Collège de France 1977–1978. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Good Meat (2022a): *Purpose*, letzter Zugriff: 30.06.2022, https://goodmeat.co/purpose.

Good Meat (2022b): *This is GOOD Meat*, letzter Zugriff: 14.07.2022, https://goodmeat.co/.

Haraway, Donna (2008): *When Species Meet*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.

Haraway Donna (2018): *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*. Frankfurt a. M./New York: Campus.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1987): »Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente«, in: Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften*. Band 5. Frankfurt a. M.: S. Fischer, S. 11–290.

Jönsson, Erik (2016): »Benevolent Technotopias and hitherto unimaginable Meats: Tracing the promises of in vitro Meat«, in: *Social Studies of Science* 46 (5), S. 725–748.

Jönsson, Erik/Linné, Tobias/McCrow-Young, Ally (2018): »Many Meats and Many Milks? The Ontological Politics of a Proposed Post-animal Revolution«, in: *Science as Culture* 28 (1), S. 70–97.

Kaufmann, Stefan (2004): »Nachhaltigkeit«, in: Ulrich Bröckling/Susanne Krasmann/Thomas Lemke (Hg.): *Glossar der Gegenwart*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 174–181.

Klöppel, Ulrike (2010): »Foucaults Konzept der Problematisierungsweise und die Analyse diskursiver Transformationen«, in: Achim Landwehr (Hg.): *Diskursiver Wandel*. Wiesbaden: VS, S. 255–263.

Landecker, Hannah (2007): *Culturing Life. How Cells Became Technologies*. Cambridge: Harvard University Press.

Latour, Bruno (2008 [1991]): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Latour, Bruno (2021): *Wo bin ich? Lektionen aus dem Lockdown*. Berlin: Suhrkamp.

Leiss, William (2003): »Naturbeherrschung: Die größte politische Tragödie der Neuzeit?«, in: Gernot Böhme/Alexandra Manzei (Hg.): *Kritische Theorie der Technik und der Natur*. München: Fink, S. 135–151.

Matthäus, Sandra (2021): »Unschuldiges Fleisch – Unschuldige Subjekte? Überlegungen zur Verweltlichungspraxis der Biotechnologie ›Clean Meat‹«, in: Birgit Blättel-Mink (Hg.): *Gesellschaft unter Spannung. Verhandlungen des 40. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 2020*, S. 1–11.

Mattick, Carolyn S./Landis, Amy E./Allenby, Braden R./Genovese, Nicholas J. (2015): »Anticipatory Life Cycle Analysis of In Vitro Biomass Cultivation for Cultured Meat Production in the United States«, in: *Environmental Science & Technology* 49 (19), S. 11941–11949.

Merlot, Julia (2020): »Erstmals im Labor gezüchtetes Fleisch zum Verzehr zugelassen«, in: *Spiegel online*, 02.12.2020, letzter Zugriff: 06.04.2022, https://www.spiegel.de/wissenschaft/technik/singapur-erstmals-fleisch-aus-dem-labor-zugelassen-a-7c424784-0e43-4889-94df-5 f5d63039ca3?utm+source=pocket-newtab-global-de-DE.

Mosa Meat (2022a): *Eat a Burger to change the World. Really*, letzter Zugriff: 30.06.2022, https://mosameat.com/our-burger.

Mosa Meat (2022b): *Feel good Indulgence*, letzter Zugriff: 30.06.2022, https://mosameat.com/.

OECD/FAO (2022): »Prognostizierter Pro-Kopf-Konsum von Fleisch weltweit nach Ländergruppen in den Jahren 2021 bis 2030 (in Kilogramm pro Kopf)«, in: *Statista*, 14.04.2022, letzter Zugriff: 10.05.2022, https://de.statista.com/statistik/daten/studie/161479/umfrage/pro-kopf-konsum-von-fleisch-nach-laendergruppen-1980-und-2005/.

Poirier, Nathan/Russell, Joshua (2019): »Does In Vitro Meat Constitute Animal Liberation?«, in: *Journal of Animal Ethics* 9 (2), S. 199–211.

Post, Mark (2013): »Meet the new Meat«. *TEDxHaarlem*, letzter Zugriff: 30.06.2022, https://www.youtube.com/watch?v=ZExbQ8dkJvc.

Post, Mark (2014): »Cultured Beef for Food-Security and the Environment«. *TEDxMaastricht*, letzter Zugriff: 30.06.2022, https://www.youtube.com/watch?v=FITvEUSJ8TM.

Post, Mark (2016): »Cultured Meat«. *Science Notes Frankfurt*, letzter Zugriff: 04.07.2022, https://www.youtube.com/watch?v=HkIxkvKeV2Q.

Reckwitz, Andreas (2016): »Kultur und Materialität«, in: Ders.: *Kreativität und soziale Praxis. Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie*. Bielefeld: transcript, S. 83–95.

Rittenau, Niko (2021): *Neuzeitfleisch. Ist Laborfleisch die Lösung für die Welternährung?*, letzter Zugriff: 10.05.2022, https://www.youtube.com/watch?v=_vCfhQMe7m4.

Saar, Martin (2013): *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*. Berlin: Suhrkamp.

Saha, Alina (2022): »IPCC-Bericht: Die Zukunft sieht katastrophal aus. Klimawandel. Der Weltklimarat veröffentlicht den zweiten Teil seines aktuellen Klimaberichts. Es ist der letzte, bevor es zu spät ist, die schlimmsten Folgen der Klimakrise noch zu verhindern. Sind wir noch zu retten?«, in: *der Freitag*, letzter

Zugriff: 08.04.2022, https://www.freitag.de/autoren/alina-saha/ipcc-bericht-folgen-der-klimakrise-schlimmer-als-angenommen.

Savransky, Martin (2021): »Problems All the Way Down«, in: *Theory, Culture & Society* 38 (2), S. 3–23.

Seyfert, Robert (2019): *Beziehungsweisen. Elemente einer relationalen Soziologie*. Weilerswist: Velbrück.

Shapiro, Paul (2018a): *Clean Meat. How Growing Meat Without Animals Will Revolutionize Dinner and the World*. New York u. a.: Gallery.

Shapiro, Paul (2018b): »Clean Meat: The Clean Energy of Food«. *TEDx South Lake Tahoe*, letzter Zugriff: 04.07.2022, https://www.youtube.com/watch?v=j2_JYNZcgKc.

Statistisches Bundesamt (2022): »Produktionsmenge vegetarischer und veganer Lebensmittelzubereitungen in Deutschland in den Jahren 2019 bis 2021 (in 1.000 Tonnen)«, in: *Statista*, 10.05.2022, letzter Zugriff: 19.06.2022, https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1135110/umfrage/produktionsmenge-vegan-vegetarisch-fleischersatz-deutschland/.

Stengel, Oliver (2021): *Vom Ende der Landwirtschaft. Wie wir die Menschheit ernähren und die Wildnis zurückkehren lassen*. München: oekom.

Stengers, Isabelle (2021): »Putting Problematization to the Test of Our Present«, in: *Theory, Culture & Society* 38 (2), S. 71–92.

Stephens, Neil (2013): »Growing Meat in Laboratories. The Promise, Ontology, and Ethical Boundary-Work of Using Muscle Cells to Make Food«, in: *Configurations* 21 (2), S. 159–181.

Stephens, Neil/Di Silvio, Lucy/Dunsford, Illtud/Ellis, Marianne/Glencross, Abigail/Sexton, Alexandra (2018): »Bringing Cultured Meat to Market: Technical, socio-political, and regulatory Challenges in cellular Agriculture«, in: *Trends in Food Science & Technology* 78, S. 155–166.

Stephens, Neil/Sexton, Alexandra E./Driessen, Clemens (2019): »Making Sense of Making Meat: Key Moments in the First 20 Years of Tissue Engineering Muscle to Make Food«, in: *Frontiers in Sustainable Food Systems* 3, S. 1–16.

Tsing, Anna L. (2018): *Der Pilz am Ende der Welt. Über das Leben in den Ruinen des Kapitalismus*. Berlin: Matthes & Seitz.

Tuomisto, Hanna L./Mattos, M. J. T. de (2011): »Environmental Impacts of Cultured Meat Production«, in: *Environmental Science & Technology* 45 (14), S. 6117–6123.

van Mensvoort, Koert (2015): »In Vitro Meat Godfather Dies at Age of 91«, in: *Next Nature. Technology is our next Nature*, letzter Zugriff: 20.06.2022, https://www.nextnature.net/story/2015/in-vitro-meat-godfather-dies-at-age-of-91.

Wurgaft, Benjamin A. (2015): »›Godfather of Cultured Meat‹ Willem Van Eelen Passes Away at 91«, in: *New Harvest*, letzter Zugriff: 20.06.2022, https://new-harvest.org/willem-van-eelen-passes-away/.

Auf der Suche nach Zukunft – zur Methodologie von Zukunftspraktiken in ungewissen Zeiten

Hannes Krämer

Vorbemerkung

Dieser Text entsteht zu einer Zeit, die aus den Fugen geraten scheint. Die ersten Überlegungen sind für einen Workshop im Herbst 2020 an der Universität Hamburg zusammengetragen worden – inmitten der zweiten Welle der Covid-Pandemie und damit eines globalen Ereignisses mit deutlich spürbaren Auswirkungen auf gesellschaftliche Ordnungen. Die als Corona-*Krise* beschriebenen Effekte der Pandemie wurden soziologisch zunächst als Erschütterung von Handlungsroutinen gedeutet, um im Fortgang vielerorts als Normalisierung analysiert zu werden (prominent bei Nassehi 2020). Ein Jahr später, während des Sortierens der Gedanken und des allmählichen Verfassens des vorliegenden Textes, bewegt das tagesaktuelle Geschehen einmal mehr die Denkroutinen. Der Angriffskrieg der Russischen Förderation auf die Ukraine verschiebt Gewissheiten und lässt (kollektive) Ängste vor einem großen Krieg in Europa real werden. In der Reaktion des politischen Feldes wurde von einer »Zeitenwende« (Olaf Scholz[1]) gesprochen, davon, dass die Welt seit Beginn des Kriegs eine andere sei (Annalena Baerbock[2]). Und in den Reihen um den neuen Kanzler ist wohl gar die Rede von einem »unthinking the unthinkable« (Dausend et al. 2022) und damit einer Denkfigur, die die nukleare Katastrophenrhetorik des Kalten Krieges aufnimmt (vgl. Smith 1989; Horn 2014: 77 ff.). Diese zwei einschneidenden, krisenhaften Zäsuren in kürzester Abfolge (und ohne dass eine davon bereits abgeschlossen wäre)

1 Regierungserklärung Olaf Scholz: www.bundesregierung.de/breg-de/aktuelles/regierungserklaerung-von-bundeskanzler-olaf-scholz-am-27-februar-2022-2008356, letzter Zugriff: 07.04.2022.

2 www.zdf.de/politik/maybrit-illner/maybrit-illner-ukraine-spezial-sonntag-27-februar-2022-100.html, letzter Zugriff: 07.04.2022.

machen deutlich, dass die Gegenwartsgesellschaft fundamental mit Ungewissheit verbunden ist.

Bei dieser Ungewissheit handelt es sich nicht um die positiv aufgeladene Nichtwissensdimension der organisierten Moderne, welche eine *Frontier* zum Unbekannten überschreiten und entdecken will – etwa in der Besiedlung (d.h. eben auch in all seiner Ambivalenz als Kolonialisierung) neuer Territorien wie auch neuer Wissensgebiete. Das »Ungewisse« der Spätmoderne ist anders aufgehängt: Hier markiert die Rede vom Undenkbaren (»the unthinkable«) eine Disruption der Ordnungsgewissheit, eine radikale Infragestellung gewohnter Verhältnisse. Undenkbar heißt nicht nur ungeahnt, sondern auch unvorstellbar. Mit diesem Sprechen über Ungewissheit kommt noch etwas Anderes ins Spiel, das (gegenwärtige) Krisenereignisse kennzeichnet. Sie sind nicht nur allgemeine Orientierungskrisen einer abstrakt bleibenden politischen Ordnung, sie finden sich mindestens ebenso im alltäglichen, konkreten Kleinklein sozialer Praktiken: Masken werden getragen, Züge sind voll, Lebensmittel werden knapp, Menschen verlassen ihre Heimat, sind in ihrer leiblichen wie ökonomischen Existenz bedroht usw. Das Undenkbare, das Ungewisse steht im Zentrum aktueller Diskurse. Auch die Soziologie widmet sich den Ungewissheitszonen der Gegenwart – nicht nur wissenstheoretisch, sondern gleichermaßen zeitsoziologisch. Ein Sprechen über Ungewissheit bedingt soziologisch ein Sprechen über den sozialen Umgang mit Ungewissheit und den darin angelegten Temporalitäten. Dies ist der Fokus des vorliegenden Textes.

1 Zukunft und Ungewissheit

Der Beitrag lotet praxeologische Potenziale in der Analyse von Ungewissheit und Zukunft aus. Den Hintergrund dieses Frageinteresses bildet die Beobachtung, dass die Gegenwartsgesellschaft bestimmt ist durch eine Omnipräsenz des Zukünftigen. In politischen Arenen, in wirtschaftlichen wie zivilgesellschaftlichen Organisationen, im Bereich technologischer Entwicklungen, im familiären Nahraum, kurzum in der Gesellschaft, ist Zukunft wieder ein Thema. John Urry (2016: 1) bringt das auf den Punkt, wenn er attestiert: »Futures are now everywhere.« Mit einem Blick auf die Entwicklung der Gegenwartsgesellschaft wird diese Präsenz des Zukünftigen durch einen Anstieg von Ungewissheiten in der Gegenwart begründet. Zukunft ist weder sicher als Fortschritt zu deuten oder gar als die Wieder-

kehr des Immergleichen, sondern als eine Zone der Ungewissheit. Indem nicht mehr gewusst wird, was kommen wird und auch etablierte Instrumente der Vorhersage versagen, wird der Vorgriff auf das Kommende problematisch und der Umgang mit Zukunft rückt wieder explizit in den Fokus. Diese Unbestimmtheit der Gegenwart wird häufig als Krise gedeutet. Besonders die sozial-ökologischen Krisen haben in den letzten Jahren das Thema Zukunft wieder ins Zentrum gesellschaftlicher Aufmerksamkeit gerückt und das Krisenhafte betont.[3]

Nun gab es aber ja bereits zuvor Ungewissheit und Zukunft in der evolutionären Ausbildung von Gesellschaft und beides wurde sowohl in gesellschaftlichen Debatten als auch in soziologischen Reflexionen thematisiert. Das Spezifische, so scheint mir, liegt darin, dass sich parallel zur Verschiebung von Zukunftskonzepten eben auch Ungewissheiten anders darstellen. Der Workshop *Dealing with the (Un)Known Unknowns*, auf den hin der vorliegende Text entstanden ist, weist genau in diese Richtung. Die bekannte Rede des ehemaligen US-Verteidigungsministers Donald Rumsfeld aufgreifend, der auf verschiedene Verhältnisse von Gewissheit und Ungewissheit hinweist, indem zwischen den »known knowns« (also dem bekannten Wissen), den »known unknowns« (also noch zu erforschenden, aber klar kartierbaren Ungewissheiten) und den »unknown unknowns« (der ganz und gar unwissbaren Ungewissheit) unterschieden wird, stellen die Workshoporganisator:innen die Normalität gegenwärtiger Ungewissheit heraus. Quasi als Zeitdiagnose wird Ungewissheit als permanente Bedingung gegenwärtiger Sozialität gedeutet (so auch Nowotny 2016). Zeitgenössisches Handeln vollzieht sich demnach nahezu immer vor dem Hintergrund von Ungewissheit, was gleichermaßen für individuelle wie kollektive Akteur:innen gilt (Baumann 2008; Böhle/Busch 2014). Die Zeiten der Sicherheit und Gewissheit, so Elena Esposito (2015), sind vorbei. Dieser Bruch markiert auch den Unterschied zur klassischen soziologischen Deutung von Ungewissheit.

Bei den Klassikern der Soziologie fungiert Ungewissheit häufig als Hintergrundfolie für gesellschaftliche Prozesse. Die Frage, wie soziale Ordnung möglich ist, geht dabei von einer Instabilität der Welt, von einem chaotischen Naturzustand, als Ausgangsbedingung gesellschaftlicher Ordnungsbemühungen aus (Medick 1981). Die sich evolutionär ausbildenden sozialen, übersituativen Strukturen liefern, so die soziologische Deutung, Stabi-

3 Zur Genese verschiedener Zukunftskonzepte vgl. Minois (1998), Hölscher (1999), Adam/Groves (2007).

lität und reduzieren damit Ungewissheit über den Moment hinaus. Selbstverständlich sind auch gesellschaftliche Institutionen, zeiträumliche Orientierungen sowie etablierte Handlungs- und Deutungsmuster einem Wandel unterworfen, aber sie weisen eine relative Stabilität auf, da sie über eine, wenn auch zeitlich begrenzte, Bestimmtheit und Gewissheit verfügen.[4] Es sind nun die spätmoderne Gegenwartsgesellschaft und ihre Theoretiker:innen, die ein Erodieren temporärer Gewissheit attestieren und Ungewissheit zum Dauerzustand gesellschaftlicher Verhältnisse erklären.[5] Mehr noch, es sind zugleich die routinierten und etablierten Verfahren des Umgangs mit Ungewissheit, die brüchig wurden: »The idea of uncertainty does not imply (like randomness) a lack of reason, but the impossibility of control.« (Esposito 2013: 120). Neben diesen beiden soziologischen Deutungen, Ungewissheit als Urzustand von Welt sowie Ungewissheit als Zeitdiagnose, tritt in der soziologischen Deutung noch ein drittes Verständnis von Ungewissheit auf – Ungewissheit als Ressource. Während ein Teil der zeitdiagnostischen Deutungen von Ungewissheit diese als Ursache für Krisen ausmacht, betont ein zweiter Teil die Leistungen, die in Hinblick auf diese Ungewissheit erbracht werden. Aus einer solchen Perspektive wird Unsicherheit zur »Ressource« (Esposito 2015) für (neue) Ordnungsleistungen etwa in der Wirtschaft allgemein (Beckert/Bronk 2018), im Finanzmarkt (Esposito 2018), in der Wissenschaft (Nowotny 2016) oder in der Kunst und Kreativwirtschaft (Hutter/Farias 2017).

Diese drei Dimensionen von Ungewissheit (Weltzustand, Zeitdiagnose und Ressource) betonen verschiedene Aspekte von Ungewissheit: Mal wird die Unbestimmtheit sozialer Formen hervorgehoben, mal eine prinzipielle Unwissbarkeit der Effekte und Einflüsse des Handelns, mal eine daraus resultierende Unsicherheit in den Vordergrund gerückt. Gemein haben die verschiedenen Ungewissheiten einen deutlichen Zukunftsbezug. In allen drei Fällen wird die Zukunft fraglich, wenn auch in unterschiedlichen Facetten. Eine soziologische Studie von Ungewissheit ist angehalten, diese verschiedenen Aspekte fraglicher Zukünfte analytisch näher zu beschreiben und sowohl in ihrer Gestalt als auch in ihren Folgen zu erfassen. Diese Frage

---

4 Hartmut Rosas (2005) Theorie der Beschleunigung gibt für die organisierte Moderne etwa eine Generation, also ca. 25 Jahre, als Dauer für die stabilen Verhältnisse. Die Spätmoderne aber bricht dieses Verhältnis auf.

5 Hier sind auf sozialtheoretischer Ebene zunächst die Poststrukturalist:innen, aber auch die Mikrosoziologie, etwa die Ethnomethodologie, zu nennen.

wurde zu Teilen bereits modernisierungstheoretisch angegangen, indem nachgezeichnet wurde, ab welchem Moment und in welchen Feldern sich die Logiken der Vorhersagbarkeit und Planung, mithin Bestimmtheit und Sicherheit, auf Dynamik, Disruption und Precaution, also Ungewissheit und Unsicherheit, umstellen (Anderson 2010). Zugleich lässt sich die Frage nicht nur historisch, sondern ebenso gegenwartsbezogen stellen und nach den gegenwärtigen Formen eines Umgangs mit Ungewissheit fragen. Ich möchte diesen zweiten Punkt stärker in den Blick nehmen und vorschlagen, dies aus einer praxistheoretischen Perspektive anzugehen. Mir scheinen in einer solchen Perspektive vielversprechende Beobachtungserweiterungen für eine Soziologie der Zukunft zu liegen: Erstens legen Theorien sozialer Praktiken den Fokus auf die konkrete Handlungs*praxis*, mithilfe derer Zukunft ins Werk gesetzt wird. Zukunft wird damit als kontingente Setzung, als Ergebnis von Aktivitäten, beobachtbar. Zweitens wird damit eine Futurität im Werden thematisch, die an aktuelle zukunftsanalytische Perspektiven anschließt und die klassische Zukunftssoziologie der Erwartung herausfordert. Drittens dezentrieren Praxistheorien Akteur:innen als genuines Zentrum des Sozialen, da sie von Praktiken und ihren Partizipand:innen ausgehen und Akteur:innen darin nur eine mögliche Teilnehmendenkategorie darstellen. Viertens ermöglichen Praxistheorien einen spezifischen Blick auf die Alltäglichkeit von Zukunft, der auch die Ungewissheiten einschließt. Wie eine solche praxeologische Perspektive auf Zukunft genauer konturiert werden kann, gilt es im Fortgang des Beitrags zu spezifizieren.

Der Artikel gliedert sich wie folgt: Zunächst wird der grundlegende sozialtheoretische Rahmen umrissen, in dem auch das Konzept der Zukunftspraktiken (2) inklusive einzelner Elemente (3) thematisiert wird. Anschließend werden vier methodologische Herausforderungen eines zukunftspraxeologischen Analyseprogramms skizziert: die Verankerung von Zukunft im konkreten Ablauf der Forschung, die Ungewissheit von Zukunft, die Alltäglichkeit des Zukünftigen als forschungspraktisches Problem und die Relationalität der Zukunftspraxis.

2 Praxistheorie und Zeit, Praxistheorie und Zukunft

Theorien sozialer Praktiken sind, das wurde vielfach betont, ein Sammelbegriff für verschiedene sozialtheoretische Ansätze, die zentrale Grundannahmen teilen. Dies umfasst gleichermaßen sozialphilosophische Positionen

(bspw. Wittgenstein, Heidegger, Taylor; vgl. Schatzki/Knorr-Cetina/Von Savigny 2001), strukturbezogene Ansätze (etwa Bourdieus Praxeologie, 1976, 1987, oder Giddens Theorie der Strukturation, 1984) wie auch nach-strukturalistische (Foucault 1993; Latour 2007) oder interaktionische Zugriffe (Goffman 1986; Garfinkel 1967), um nur einige zu nennen. Der gemeinsame Fokus der Praxistheorien liegt auf der Praxis selbst, welche als situative respektive kontextgebundene Aktivität, als ein »nexus of doings and sayings« (Schatzki 1996: 89) soziologisch beobachtbar und beschreibbar wird. Soziologische Praxistheorien gehen von Praktiken als kleinster Einheit des Sozialen aus und markieren diese damit als zentralen Gegenstand soziologischer Analyse. Von besonderem Interesse für Praxistheorien ist der sinnhafte Vollzug der vielfältigen sozialen Routinen, die alltäglich aus- und aufgeführt werden und als solche situativ offen, zugleich aber auch sozial und kulturell strukturiert sind. Die Praxistheorie geht davon aus, dass diese Praktiken als körperliche Performances, als praktisch-reflexives Können, als ein *knowing-how* (im Gegensatz zu einem *knowing-that*) zu verstehen sind. Sie sind aufgrund ihrer Routiniertheit häufig abgesunken in den alltäglichen Handlungsstrom und laufen daher unterhalb unserer reflexiven Wahrnehmungsschwelle meist unbewusst, besser un*ge*wusst, ab. Harold Garfinkel (1967: 36) spricht von »seen but unnoticed«, wir könnten auch von »unknown *knowns*« sprechen, also von Selbstverständlichkeiten alltäglicher Routine. Diese Selbstverständlichkeiten resultieren aus der routinierten Ausführung der Praktiken (vgl. Bongaerts 2003). Dabei vollziehen sich Praktiken nicht in einem luftleeren Raum als situative Erfindungen, sondern sind der Situation dahingehend vorgängig, dass sie über bereits existierende Weisen der Aus- und Aufführung verfügen. Sie sind immer auch gesellschaftliche Routinen der Bearbeitung wie Bewältigung von Aufgaben und Problemen und zirkulieren entsprechend auch unabhängig von einzelnen Handelnden. Mit anderen Worten: Praktiken haben eine Geschichte. Zugleich aber lassen sich Praktiken nicht als unveränderliche, prädeterminierte Entitäten fassen. Sie sind, allen Beharrungskräften zum Trotz, veränderlich. So kommt es, dass sie weder als umfassende Handlungsfreiheit noch als Strukturzwang verstanden werden, sondern als eine strukturierte Aktivität, was Handlung und Struktur gleichermaßen umfasst, ohne dabei einem der beiden Pole, im Sinne eines Subjektivismus oder Objektivismus, den Vorzug zu geben (vgl. Bourdieu 1976).

Es wird bereits deutlich: Praktiken weisen eine spezifische Zeitlichkeit auf. Systematisch lassen sich drei grundlegende Dimensionen der

Zeitlichkeit von Praxis unterscheiden (Koch et al. 2016; Reckwitz 2016; Krämer 2019b). Erstens sind Praktiken eingebunden in das zeiträumliche Fortschreiten gesellschaftlicher »Weltzeit« (Schütz) und sind damit Teil einer Vergangenheit und einer Zukunft. Sie verfügen zunächst über eine Geschichtlichkeit, da sie geronnene, material gewordene Entitäten darstellen. Aufgrund ihrer Vergangenheit und damit als Ergebnis verschiedener Bewährungsproben und der Prozesse gesellschaftlicher Weitergabe von Wissen weisen sie eine mehr oder minder stabile Form auf. Zugleich müssen sich diese Praktiken im stets wiederkehrenden Vollzug aufs Neue beweisen und ermöglichen damit, zumindest prinzipiell, eine Veränderung und damit eine offenere Zukunft. So lassen sich beispielsweise Praktiken der Divination identifizieren, die lange Zeit Bestand hatten, um Sicherheit über das Kommende zu erhalten. Spätestens mit der Neuzeit geraten derartige Praktiken in den Hintergrund und machen an vielen Orten anderen Praktiken Platz wie etwa wissenschaftlich gestützten Prognoseverfahren.

Zweitens entfalten Praktiken als Aktivität eine Eigenzeitlichkeit. Der Vollzug der Praxis wirkt hierbei zeitlich strukturierend, indem im Verlauf verschiedene Dimensionen als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bestimmt werden. Dabei wird nicht nur die Abfolge einzelner Elemente und deren temporale Orientierung auf Kommendes strukturiert (vgl. etwa Zerubavel 1981), sondern zugleich auch eigene Rhythmen hervorgehoben (vgl. Blue 2019). Dies wird beispielsweise deutlich bei Kochrezepten, die Einkaufen (Vergangenheit), Essen zubereiten (Gegenwart) und Nahrungsaufnahme (Zukunft) in eine zeitliche Reihenfolge bringen sowie diese einzelnen Schritte auch einer eigenen Dynamik unterlegen. Mal muss schnell etwas angebraten werden, mal etwas lange köcheln, mal kurz blanchiert, mal langsam untergehoben werden – diese Instruktionen (und die Reaktion darauf) produzieren eine spezifische Rhythmik, die nicht selten auch zu Problemen führt (Tomlinson 1986). Eine entsprechende Eigenzeitlichkeit lässt sich aber auch bei längeren Praktiken und Praktikenkomplexen, also aggregierten Praxiszusammenhängen, beobachten – etwa beim Studium, Urlaub, Weihnachtsfest etc.

Als eine dritte Form lassen sich schließlich Praktiken identifizieren, die in herausgehobener Art und Weise auf Zeitlichkeit abzielen und, einen Begriff von Hörning et al. (1997) aufnehmend, als »Zeitpraktiken« bezeichnet werden können. Diese Zeitpraktiken kommen als gesellschaftliche Routinen des Zeitumgangs immer dann zum Einsatz, wenn entsprechende Zeitbezüge hervorgebracht werden sollen. Der Begriff fragt, »auf welche

Weise, mittels welcher Handlungsmuster und Prozeduren, von Zeit und Gelegenheit Gebrauch gemacht wird. Zeitpraktiken sind ein wesentlicher Bestandteil der alltäglichen Lebensführung und prägen deren Handlungsmöglichkeiten« (ebd.: 12). Ein eingängiges Beispiel hierfür sind Praktiken des Erinnerns, bei denen eine ganz spezifische temporale Ordnung in Form von Geschichtlichkeit deutlich wird. Über verschiedene kollektive (gemeinsame Gedenkveranstaltungen, Gesprächsrunden, Zeitungsartikel), aber auch individuelle Praktiken (Beten, Meditieren, Kontemplieren) wird ein bestimmtes Bild von Vergangenheit (und Zukunft, Assmann 2013) hervorgerufen. Denn, erst »die Praktiken bringen (keineswegs beliebig) die Eigenschaften hervor, die wir so gerne als ›feststehend‹ und ›vorliegend‹ begreifen« (Hörning/Ahrens/Gerhard 1997: 11).

Wie lässt sich nun eine solche Typologie von Zeitpraktiken für die Erforschung von Zukunft fruchtbar machen? Analog zu den skizzierten Zeitdimensionen von Praktiken lassen sich ebenso für die Zukunft drei Dimensionen unterscheiden: In einem praxeologischen Sinne ist auch Zukunft eine zeitlich-räumliche Entfaltung in der Praxis. Sie entwickelt und relationiert sich in Zeit und Raum, sie schreibt sich fort, hat Bestand oder verschwindet. Denken wir an Praktiken der Weissagung, wie das Orakel von Delphi, welches höchstens noch als repräsentative Praxis in der Populärkultur vorkommt. Andere hingegen, wie die Praxis der Planung oder eschatologische Weissagungsformate religiöser Provenienz, finden sich immer noch (Van Laak 2008; Schnettler 2004). Neben dieser grundlegenden Zukünftigkeit von Praxis ist es auch der Vollzug der Praktiken selbst, in dem eine Zukunft strukturiert wird. Als Routinen organisieren sie nicht nur den Rückgriff auf Vergangenes, sondern verfügen über immanente Rhythmen, Ziele und Erfolgskriterien, die ebenso das Kommende stark strukturieren. So operieren zum Beispiel nachhaltige Formen des Ackerbaus mit einer anderen Zukünftigkeit als es etwa die Verkehrsplanung mit ihrer Trinität von mittel-, lang- und kurzfristigen Maßnahmen oder Berufsberatungen mit ganz unterschiedlichen Zeithorizonten tun. Davon zu unterscheiden sind nun schließlich »Zukunftspraktiken« als eine spezifische Form von »Zeitpraktiken« (Krämer 2019b). Diese zielen auf die dezidierte Bearbeitung von Zukunft als routinierter Form. Das kann in professioneller Spezialisierung in organisationalen Settings vonstattengehen, aber auch im privaten Raum. Wahrsagerei, Szenario-Erstellung, Planung sind derartige Formen, welche nicht nur auf die Strukturierung der eigenen, d.h. praxisbezogenen

Zukunft abstellen, sondern dann Anwendung finden, wenn es innerhalb einer sozialen Gemeinschaft um den Umgang mit dem Kommenden geht.[6]

Alle drei Verständnisse des Zusammenhangs von Zukunft und Praxis lassen sich für die Frage nach dem Verhältnis von Ungewissheit und Zukunft fruchtbar machen. Die erste Perspektive fragt grundlegend sozialtheoretisch, wenn nicht gar sozialontologisch, nach der Verknüpfung gegenwärtiger Praxis mit vergangenem Wissen und der Fortführung ebendieses Wissens – entspricht also dem Verständnis von Ungewissheit, welches wir oben als »Unsicherheit als Weltzustand« benannt haben. Die zweite Perspektive zielt auf die Futurität, also den Zukunftsgehalt gesellschaftlicher Praktiken ab. Hier wird gefragt, welche (durchaus auch quantitativ »wie viel«) Zukunft in der jeweiligen Praxis steckt. Es geht dann beispielsweise darum, zu ergründen, inwiefern das Kommende mit Zukunft aufgeladen ist oder als reine Erweiterung der Gegenwart gedeutet werden kann.[7] Dies ließe sich wohl am ehesten mit dem skizzierten Verständnis von »Ungewissheit als Zeitdiagnose« verbinden. Die dritte Perspektive stellt die gesellschaftsevolutionär ausgebildeten Formen der Zukunftsbearbeitung scharf. Es geht um diejenigen kulturellen Formen, mithilfe derer eine Gesellschaft Aufschluss über ihre Zukunft sucht. Diese Praktiken gelten zumindest in der Gegenwartsgesellschaft nicht immer für alle Felder gleichermaßen: Auch wenn Praktiken der Planung sicherlich für viele verschiedene Felder in Anschlag gebracht werden können, finden sich auch Zukunftspraktiken als »dispersed practices« (Schatzki), bei denen empirisch zu entscheiden ist, wo sie als »Ressource« zur Unsicherheitsbewältigung oder -verlängerung, dem dritten Verständnis von Unsicherheit in der Soziologie, wirkmächtig werden. Zwar lassen sich diese drei Verständnisse von Zukunft und Pra-

6 Dem berechtigten handlungstheoretischen Hinweis, dass doch jeglichem Handeln immer auch ein mehr oder minder elaborierter und bewusster Handlungsplan zugrunde liege, ist zu entgegnen, dass Zukunftspraktiken als eine gesellschaftlich spezialisierte Form der Praxis der Bearbeitung von Zukunft einen Sonderfall darstellen. Es handelt sich dabei um Zeitpraktiken in einem engeren Sinne. Das bedeutet, dass zwar auch sie über »teleoaffektive Stukturen« (Schatzki) verfügen, die ihren Einsatz strukturieren und orientieren. Allerdings erschöpfen sie sich nicht in einer solchen Dimension der Planung. Darauf wird zurückzukommen sein.

7 Um Missverständnissen vorzubeugen: Die »Futurität der Praxis« ist nicht identisch mit der »Zukunft der Praxis«, wie sie hier entworfen wird. Futurität beschreibt eine Eigenschaft, nämlich die »Zukünftigkeit« oder die Fülle an Zukunftsbezügen der jeweiligen Praktiken. So lassen sich Praktiken dahingehend unterscheiden, ob und wie (stark) sie auf eine Zukunft hin orientiert sind. Die drei vorgestellten Verständnisse der »Zukunft der Praxis« sind hingegen grundlagentheoretische unterscheidbare Dimensionen von Praxis.

xis nicht immer eindeutig voneinander abgrenzen, aber sie geben einen analytischen Beobachtungspunkt an und legen damit, je nach Perspektive, verschiedene Analysebrillen nahe. Für den vorliegenden Fall schlage ich vor, die zweite und dritte Perspektive, also die praktikeninterne Strukturierung von Zeitlichkeit und deren gesellschaftliche Bedeutung, in den Blick zu nehmen und nach den methodologischen Konsequenzen zu fragen.[8]

3 Dimensionen einer Zukunftspraxeologie

Zunächst sind die Dimensionen einer praxistheoretischen Analyseperspektive auf Zukunft, wie sie an verschiedenen Stellen bereits skizziert wurden (vgl. etwa Reckwitz 2016; Koch et al. 2016; Krämer 2019b, wohlwollend kritisch dazu: Beckert 2016), noch einmal kurz in Erinnerung zu rufen.

Erstens interessiert sich eine Praxeologie der Zukunft immer für die »Hervorbringung« kommender Zeiten. Die Zukunft wird demnach nicht als selbstverständliche Gegebenheit, sondern als Produkt vollzogener Praktiken verstanden. Dies bedeutet, dass die Aktivitäten, die Körperlichkeit sowie die objekthaften Materialitäten Zukunft *in actu* setzen. Gewiss tritt einem Zukunft in der konkreten Handlungspraxis immer wieder als unverrückbarer Umstand entgegen, aber auch diese Faktizität ist Ergebnis entsprechender Praktiken.

Zweitens weisen Praktiken, d.h. auch Zukunftspraktiken, immer eine »doppelte Materialität« auf. Sie sind sowohl körperlich vollzogene Routinen als auch maßgeblich mit Objekten verknüpft – Artefakten wie Dingen. Neben der allgemeinen Perspektive, Körper und Objekte als Träger der Praxis zu begreifen, ergeben sich noch einmal spezifische Körper-Objekt-Bezüge. Der Versuch, sich Vorstellungen von der Zukunft zu machen, ist nämlich ganz maßgeblich auf Objekte angewiesen, da dieser Temporalmodus über eine prinzipielle Nichtanschaulichkeit verfügt. Wenn etwa mittels Szenariotechniken kommende Entwicklungen dingfest gemacht werden sollen,

8 Zeittheoretisch verbindet eine solche Analyseperspektive die in der soziologischen Debatte regelmäßig getrennt verhandelten Zeitmodi der Chronologie inklusive des Erlebens von Zeit (Subjektivismus) sowie der Geschichtlichkeit, also dem Fortschreiten von Zeit in Bezug auf die übersituativen Strukturmomente (Objektivisimus) – vgl. aus anderer theoretischer Perspektive, aber mit einem ähnlichen Ergebnis die Diskussion soziologischer Zeitkonzepte bei Gunter Weidenhaus (2015: 23 ff.).

kommen sowohl Objekte und Modelle als auch Bilder und Grafiken zum Einsatz. Dabei können spezifische Objekte auch als »Dinge der Zukunft« markiert werden – man denke etwa an die Einführung neuer Technologien oder an den Konsum ökologischer Produkte. Analog lassen sich auch auf körperlicher Ebene spezifische »Körper der Zukunft« identifizieren, wie sie beispielsweise in der Diskussion um neue Sexualitäts- und Geschlechtsformen, neue Familienmodelle oder auch im Bereich des *body enhancements* geführt werden. Der Unsicherheit im Umgang mit dem Kommenden wird hier Konkretes entgegengesetzt, um eine strukturierende Wirkung zu erzielen.

Drittens sind Zukunftspraktiken als »relationale Formen« zu begreifen. Sie sind eingebunden in ein Beziehungsgeflecht mit anderen Praktiken. »Zugleich gehen Zeitpraktiken in ein Netz verflochtener Bindungen mit anderen Praktiken ein, sie bauen mit an einem Verbund verschränkter Beziehungen, in denen sich Wirklichkeit konstituiert.« (Hörning/Ahrens/Gerhard 1997: 12) Zukunftspraktiken sind selten singuläre Formen, sondern Bestandteile von Praxis-Diskurskomplexen, in denen sie in mächtige Allianzen integriert werden können. Vorhersagen über die Zukunft durchzuführen und damit über Zukunftswissen zu verfügen, kann als strategischer Vorteil Einsatz finden. Klimaberichte etwa bieten hierfür ein sprechendes Beispiel. Über diese Verknüpfungsleistung hinaus sensibilisiert die Relationalität von Zukunftspraktiken auch für die Relationalität verschiedener Temporalmodi. Zukunftspraktiken integrieren auf verschiedene Weise Deutungen der Vergangenheit und Gegenwart und stellen diese meist in einen spezifischen Zusammenhang zur Zukunft.

Außerdem ist, viertens, die »Situativität« von Zukunftspraktiken hervorzuheben. Zukunftspraktiken sind zunächst meist erwartbare Routinen im Umgang mit dem Kommenden – was nicht bedeutet, dass das Ergebnis nicht auch unerwartet sein kann. Als »know-how abhängige und von einem praktischen ›Verstehen‹ zusammengehaltene Verhaltensroutine« (Reckwitz 2003: 289) sorgt die Methodizität ihrer Durchführung für Erwartungssicherheit und Stabilität. Zugleich stehen Praxistheorien aber immer im Spannungsfeld mit der situativen Passung: Praktiken müssen in ihrer Aus- und Aufführung angepasst werden an situative Gegebenheiten. Der Stabilität von Praktiken steht eben immer auch die relative Offenheit für ihr Scheitern gegenüber. Dies gilt gleichermaßen für Zukunftspraktiken. Der Erfolg von Verfahren der Vorhersage, der Voraussicht und anderer Vorgriffe auf das Kommen-

de lässt sich nicht ohne Weiteres vorab festlegen, sondern erst in der praktischen Einbindung entsprechender Zukunftsroutinen bestimmen.

Zukunftspraktiken können damit begriffen werden als Zukunft aktiv hervorbringende, materialitätsbezogene, relationale, situative und kulturelle Formen. Über ihren sinnhaften, d.h. wissensbezogenen, Gebrauch wird Zukunft in die Welt gesetzt und gestaltet. Eine derartige Perspektive hat Konsequenzen für die Konzeption von Zukunft. Mit der Pluralität von Zukunftspraktiken geht auch eine Pluralität von Zukunft einher. Nicht mehr ein eindeutiger zeitlicher Fluchtpunkt markiert demnach die Zukunft, sondern es sind verschiedene, parallel verlaufende, sich überkreuzende, sich verstärkende, aber auch konkurrierende Konzepte von Zukunft, die die Gegenwartsgesellschaft kennzeichnen – Zukunft ist demnach nicht nur offen, sondern auch vielgestaltig (vgl. Urry 2016). In diesem Zusammenhang lassen sich die Zukunftspraktiken auf ihre Zukunftsfülle, ihre Futurität, hin befragen. Zum einen reicht der Horizont von Zukunftspraktiken verschieden weit in künftige Temporalordnungen hinein. Zum anderen korrespondieren damit auch verschiedene Offenheiten von Zukunft – ein Umstand, den Niklas Luhmann (1976) als »Futurisierung« und »Defuturisierung« beschreibt. Mit der »Pluritemporalität« (Landwehr 2012: 25 ff.) und divergierender Futurität verbunden ist ebenso eine Heterogenität von Zukunftspraktiken. Gemeint ist damit, dass sich verschiedene Praktiken als (Bestandteile von) Zukunftspraktiken identifizieren lassen.

Nun sind Praxistheorien vorrangig ein Programm für materiale, empirische Untersuchungen. Theoretische Fragen verschieben sich damit auf die Ebene der Methodologie. Wie lassen sich die Dimensionen einer Praxeologie der Zukunft übersetzen in materiale Analysen? Auch wenn die Frage sicherlich von Fall zu Fall unterschiedlich beantwortet werden kann, lassen sich doch wiederkehrende Herausforderungen bestimmen, die eine praxeologische Analyse der Zukunft insgesamt betreffen. Der Einsicht der Zeitsoziologin Barbara Adam (2005) folgend, dass die Beschäftigung mit dem Temporalmodus des Kommenden Gewissheiten des Faches herausfordert, sollen im zweiten Teil des Aufsatzes vier methodologische Herausforderungen einer Praxeologie der Zukunft umrissen werden: Wieviel Zukunft steckt in der Praxis? Wie lässt sich die Ungewissheit der Zukunft analytisch erfassen? Wie ist die Alltäglichkeit der Zukunftspraxis zu untersuchen? Wie sind Zukunftspraktiken miteinander verbunden?

4 Methodologische Herausforderungen einer Zukunftspraxeologie

4.1 Wieviel Zukunft steckt in der Praxis?

Eine erste methodologische Herausforderung der Zukunftspraxeologie besteht darin, die Zukunft in der Praxis zu verorten. Abgesehen von einem grundlegenden Fortschreiten der Zeit, in welches Praktiken eingebunden sind (das erste Verhältnis von Zukunft und Praxis), wurden die hier interessierenden Zukunftspraktiken dadurch bestimmt, dass sie in besonderer Art und Weise eine herausgehobene Form der Bearbeitung kommender Zeithorizonte darstellen (das dritte Verhältnis von Zukunft und Praxis). Sie können als verfestigte soziale Problemlösungen gelten, wenn es zur Nachfrage nach Zukunft kommt. Aber wie lässt sich dieser Zukunftsbezug rechtfertigen? Denn es ist ja keineswegs zwingend, dass Ungewissheiten einen Impuls darstellen, zu dem sich Zukunftspraktiken in ein Verhältnis setzen. Eine ergebnisoffene praxeologische Forschung muss vielmehr diesen Zukunftsbezug am konkreten Fall nachzeichnen und damit bereits in der Fragerichtung Dinge vorwegnehmen, die es aber erst noch empirisch einzuholen gilt. Ebensowenig ist es vorab bereits ausgemacht, dass etwaige Praktiken zwingend auch als Zukunftspraktiken zu deuten sind und nicht etwa als eine Art »Gegenwartspraxis« (z. B. Landwehr 2019). Praktiken, die in die Zukunft verweisen, erhalten zuweilen ihre besondere soziale Bedeutung aus der Bearbeitung gegenwärtiger Zustände – indem sie etwa heterogene Akteur:innen versammeln, Themen festsetzen oder Handlungsprogramme anstoßen. Mehr noch, dieses Verhältnis zwischen Gegenwart und Zukunft ist ja gerade ein Aspekt, den es genauer empirisch festzulegen gilt. Kurzum: Wie lässt sich das Sprechen über Zukunftspraktiken überhaupt reflektiert durchführen?

Den Ausgangspunkt zukunftspraxeologischer Auseinandersetzungen bildet eine Art »futuristischer Anfangsverdacht«. Das bedeutet, dass sich in historischen, theoretischen und auch vorbereitenden empirischen Untersuchungen erste Hinweise auf die Zukunftsdimension der zu untersuchenden Praxis finden lassen sollten. Einem zirkelhaften Verstehen hermeneutischer Verfahren nicht unähnlich konkretisiert sich dieser Anfangsverdacht im Fortgang der praxeologischen Untersuchung – ersten angedeuteten Spuren folgen präzisere Untersuchungen und die Daten verdichten sich zum konkreten Detail der Zukunftshaftigkeit der Praxis und können damit auch die

anfänglichen Überlegungen verändern. Damit besteht dann auch ein nicht zu unterschätzendes Ergebnis der Forschung darin, die (De-)Futurität der jeweiligen Praxis in der Analyse nachgewiesen zu haben. Die verschiedenen Theorien sozialer Praktiken (Nicolini 2012) setzen bei diesem Postulat, die Eigensinnigkeit sozialer Praxis ernst zu nehmen, an unterschiedlichen Stellen an (vgl. Krämer 2019a).

Die stärker strukturtheoretischen Ansätze, die etwa einer klassischen Lektüre von Bourdieu folgen, weisen in historischen oder milieubezogenen Untersuchungen die Beharrungskraft der Praxis nach und würden Zukunftspraktiken in Bezug zum sozialen Raum situieren. Dann werden etwa spezifische konsumtorische Praktiken mit der sozialen Lage in Zusammenhang gebracht – postmaterialistische Mittelschichten konsumieren demnach bewusst nachhaltiger, auch wenn sich dieser Konsum – das ist die Spannung – viel ressourcenbelastender darstellt als etwa im Kleinbürgertum (Neckel 2018). Stärker vollzugsinteressierte Ansätze, wie etwa die Ethnomethodologie, nehmen die Setzungen der Teilnehmenden und deren Bewertung der Adäquatheit, der Bedeutsamkeit, der Praktikabilität, des Erfolgs und der Konsequenzen dieser Praktiken als Orientierungspunkt dafür, den jeweiligen »Sinn« der Praxis nachzuzeichnen. Diese sogenannte »ethnomethodologische Indifferenz« (Garfinkel/Sacks 1976: 139) stellt vorgängige Theorieentscheidungen zurück und folgt eher einer situationalen Perspektive, nach der die Methoden der Akteur:innen die untersuchungsrelevanten Ordnungen hervorbringen. Entsprechend entscheidet sich die Zukunftsträchtigkeit konsumtorischer Praxis von Personen etwa erst in der Situation selbst (Pekkanen 2021). Ob stärker strukturtheoretisch oder stärker vollzugstheoretisch, es ist praxistheoretischen Zugängen zum Thema Zukunft eigen, die Zukunftsfähigkeit nicht in einem Außen der Praxis, sondern in der Praxis selbst zu verankern und entsprechende relationale Praxiskomplexe zu identifizieren.

Sicherlich kommt der Fallbegründung in nahezu allen empirischen Forschungen eine besondere Bedeutung zu (vgl. Merton 1987). Sie erhält aber im Kontext soziologischer Zukunftsforschung noch einmal besondere Dringlichkeit, denn erstens zeichnet sich dieser Temporalmodus durch eine hohe Veränderlichkeit aus – was heute als Zukunft gilt, gilt morgen schon als Gegenwart. Zweitens ist es soziokulturell variabel, welche Zukunftspraktiken zum Einsatz kommen – was in Fall A als Zukunftsverfahren gelten mag, ist in Fall B nebensächlich. Drittens bedarf der (synchrone oder diachrone) Zusammenhang von Zukunft und Gesellschaft einer besonderen Aufmerksam-

keit, da sich hier die genuine Bestimmungsdimension von Zukunftspraktiken abzeichnet.

4.2 Wie lässt sich die Ungewissheit der Zukunft analytisch erfassen?

Der Temporalmodus der Zukunft weist in besonderer Weise eine Ungewissheit auf, die praxistheoretisch *nicht* ohne Weiteres aufgefangen wird. Adam (2005; Adam/Groves 2007) schlägt vor, diese Ungewissheit als konstitutiven Bestandteil von Zukunft anzusehen, ohne dabei in einen soziologischen »Präsentismus« (Kaiser 2012: 401) zu verfallen. Sie deutet das Gros der soziologischen Auseinandersetzung mit Zukunft vornehmlich als eine »Soziologie der Erwartung«, in der (besonders in den *Science and Technology Studies*) die gegenwärtigen Bearbeitungen des Kommenden untersucht werden, die »zukünftigen Gegenwarten« aber außen vor bleiben. »[Is] the Sociology of Expectation's look at the future in fact a look at the present and the past in the form of present futures and past futures?« (Adam 2005: 8) Im Gegensatz dazu sei es aber genau diese Ungewissheit, ein empirisch noch nicht vollends bestimmbares »not yet« (ebd.), welche Zukunft auszeichne. Um diese Unsicherheit und Ungewissheiten einzubeziehen, gilt es auch potenzielle Zukünfte im Werden in den Blick zu nehmen: »To encompass future presents […] requires that we first understand as real and living these invisible, effecting process futures in progress.« (Adam/Groves 2007: 176) Diese Diagnose über eine Zukunfts-Soziologie lässt sich, zwanzig Jahre später, sicherlich nicht mehr in der gleichen Radikalität aufrechterhalten.[9] Dennoch, es existieren immer noch zahlreiche Studien, die vornehmlich als akteur:innenbezogene Erwartungsforschung figurieren und ebenso ist auch die theoretische Herausforderung, Unsicherheit und Uneindeutigkeit in die Überlegungen zur Zukunft einzubeziehen, keineswegs aufgelöst. Diese Herausforderung stellt sich auch für eine Zukunftspraxeologie[10]: Denn gerade Theorien sozialer Praktiken sind in erster Linie auf die Gegenwart bezogen und setzen sich von dort aus in Bezug zu den mit ihnen

---

9 Gegenwärtig lässt sich eine Diversifizierung soziologischer Zukunftsforschung beobachten. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommen auch Jens Beckert und Lisa Suckert (2021) in ihrer eher überblicksartigen bibliometrischen Untersuchung zu soziologischen Zeitanalysen.

10 Andere Ansätze wie etwa John Urrys (2016: 55 ff.) Programm der Analyse von »social futures« folgt einem ähnlichen Gedanken, löst diesen aber in einer Art Komplexitätstheorie (»complex systems thinking«) auf.

verbundenen Zeithorizonten. Dieser blinde Fleck der Zukunft bildet damit eine zweite methodologische Herausforderung. Die Frage lautet: Wie lässt sich die Dringlichkeit wie auch die Ungewissheit des Zukünftigen in die Forschung integrieren?

Ein Teil der Antwort findet sich bereits in der analytischen Unterscheidung verschiedener Dimensionen von Zukunft. Indem praxeologisch zwischen einem Fortschreiten der Praxis in der Zeit, einem eigenen temporalen Rhythmus inklusive einer spezifischen Zielorientierung sowie dezidierten Zeitpraktiken unterschieden wird, werden auch einzelne Aspekte der Zukünftigkeit unterschieden. Die Fortdauer einzelner Praktiken kann damit analytisch getrennt werden von der spezifischen zeitlichen Ordnung, die diese Praktiken annehmen können sowie der Bedeutung, die diesen Praktiken in zeitbezogenen gesellschaftlichen Handlungsroutinen zukommt. Es ist damit möglich, verschiedene Dimensionen von Ungewissheit und Praxis zu unterscheiden: Zukunftspraktiken sind prinzipiell ungewiss, weil ihr Fortdauern ihren Erfolg infrage stellt. Zugleich verfügen Zukunftspraktiken über eine spezifische Rhythmik, die in ihrer konkreten Aus- und Aufführung durchaus auch Veränderlichkeit und Ungewissheit einbeziehen kann. Sie sind auf ein *accomplishment* angewiesen, also auf sinnhaftes Verknüpfen von Körpern, Objekten und Subjekten. Aber dieses Hervorbringen vollzieht sich vor dem Hintergrund der Unvollständigkeit und kontextuellen Eingebundenheit – gar einer »Unheilbarkeit« – der Praxis, um einen Begriff von Garfinkel (1967: 6) zu borgen, denn »kein praktisches Wissen, das die Praktik enthält und das ein Akteur mobilisiert, [kann] Antworten auf sämtliche mögliche Eigenschaften des Kontextes, in dem die Praktik vollzogen wird, bereithalten« (Reckwitz 2003: 294). Diese »Instabilität der Praxis« (Schäfer 2013) ist zwar konstitutives Merkmal einer jeden Praxis, erhält im Falle der Zukunftspraxeologie aber noch einmal eine zusätzliche Bedeutungsebene. Eine Analyse gegenwärtiger Zukunftspraktiken kommt ohne diese Ungewissheit ihres Vollzugs sowie ihres Erfolgs nicht aus. Wenn Praktiken der Imagination des Kommenden, wie beispielsweise in Fällen der Prognose und der Prophetie, die Sicherheit der Zukunftsdeutung hervorheben, dann gilt es dies als Ergebnis von Praktiken zu analysieren. *Unknown unkowns* in *known knowns* oder *known unknowns* zu überführen, sind zentrale Leistungen der Moderne (Latour 2005) und auch trotz der omnipräsenten Krisenrhetorik ja keineswegs verschwunden. Schließlich sind, wie im vorherigen Abschnitt (4.1) angedeutet, die Verbindungen einzelner Praktiken mit der Zukunft historisch variabel. Dass etwa an wissenschaftliche Logiken ange-

lehnte Verfahren die religiösen Prozeduren der Zukunftsorientierung an vielen Orten abgelöst haben, ist ein Ergebnis gesellschaftlicher Veränderungen (Becker/Scheller/Schneider 2016). Gesellschaften legen nicht nur fest, was sie über die Zukunft wissen, sondern auch, wie sie dieses Wissen erreichen. Entsprechend lassen sich die sozial verankerten Zukunftspraktiken daraufhin untersuchen, wie sie zum Einsatz kommen und welche Form von Zukunftsbezug sie enthalten. Mario Kaiser beispielsweise identifiziert eine Art zeitgenössische Zukunftsbearbeitung, die er als »Präemptivität« bezeichnet (Kaiser 2015). Diese zeichnet sich durch eine Vorwegnahme von Zukunft aus. Es gelte nicht mehr präventiv zu reagieren, sondern so, als sei das Kommende bereits eingetreten. Die Ungewissheit und auch Unsicherheit in den Handlungsroutinen bezieht sich dann nicht darauf, ob Ereignisse eintreten, sondern auf den Umgang mit dieser Unsicherheit. Diese Präemptionslogik ist nur eine von möglichen gesellschaftlichen Veränderungen, die Ungewissheiten und damit auch neue Zukunftspraktiken auf den Plan rufen (vgl. Anderson 2010, siehe auch Esposito 2015). Eine Zukunftspraxeologie ist gut beraten, entsprechende Unsicherheitskonstellationen in der Praxis selbst zu identifizieren und in ihre Analyse maßgeblich einzubeziehen.

4.3 Wie ist die Alltäglichkeit der Zukunftspraxis zu untersuchen?

Am Umgang mit einer aus der Zukunft gesteuerten Ungewissheit zeigt sich eine weitere Herausforderung einer Praxis der Zukunft – nämlich deren Alltäglichkeit. Die sich immer weiter ausdifferenzierende soziologische Zukunftsforschung (für einen Überblick vgl. Coleman/Tutton 2017; Delanty 2020) hat bislang vor allem »Big Futures« (Michael 2017) in den Blick genommen und so etwa die gesellschaftlichen »Großerzählungen« wie Digitalisierung, Künstliche Intelligenz, Transformation des Wohlfahrtsstaats oder auch Nachhaltigkeit darauf abgeklopft, inwiefern diese Aufschluss über eine Zukunft geben. Dabei gilt und galt eine besondere Aufmerksamkeit in der Soziologie den soziotechnischen Apparaturen und Innovationen, die Brüche mit den Erwartungen der Gegenwartsgesellschaft markieren: »[T]here is one remarkable continuity in how the future is perceived, approached, and imagined. It thrives in a special contextual niche of uncertainty. It is the institutionalized and immensely powerful form in which the systematic production of new knowledge has found its home: science and technology.« (Nowotny 2016: 5) Ebenso wurden in der soziologischen

Zukunftsforschung die politischen und ökonomischen Konstellationen und Kontexte gegenwärtiger Transformationen und Zukunftsorientierungen auf der Ebene von Institutionen und Organisationen analysiert (vgl. für den Fall der Wissenschaft: Böschen/Weis 2007) – aber weniger auf der Ebene der Alltäglichkeit der Zukünfte.[11]

Es ist besonders den sozialphänomenologisch geschulten Perspektiven zu verdanken, auf den Zusammenhang von Alltag und Zukunft hingewiesen zu haben. Die alltägliche Lebenswelt ist aus der Perspektive von Alfred Schütz allerdings vor allem durch Konstanzannahmen ihres Fortschreitens bestimmt (Knoblauch/Schnettler 2005). Indem sich Handlungsentwürfe an einem Handlungsplan orientieren, gehen diese zunächst von einer weniger veränderlichen Zukunft aus und bestimmen diese als Vorwegnahme gemachter Erfahrungen. Für die alltägliche Zukunft aber bedeutet das, vor allem die Wiederkehr typischer Ereignisse in den Blick zu nehmen und weniger die Brüche. Sozialtheoretisch stellt das die sozialphänomenologische Erforschung von Alltagszukünften vor die Herausforderung, dass Ungewissheit und Neuigkeit nicht ohne Weiteres mit Alltag verknüpft werden.[12] Dabei aber ist die Gegenwartsgesellschaft durch eine Vielzahl von ungewissen Zukünften gekennzeichnet, die durchaus Einzug in den Vollzug alltäglicher Handlungen sowie das Alltagsdenken halten (Honegger/Bühler/Schallberger 2002).

Die praxeologische Ergänzung besteht darin, genau diese Frage nach den Formen und Einsatzfeldern auch ungewisser Zukunftsorientierungen im Alltag zum Thema zu machen. Damit verschiebt sich die Frage nach dem Status alltäglicher Handlungsvollzüge und den markierten Big Futures auf die Ebene konkreter materialer Untersuchungen. Die Unterscheidung von diskursiven wie narrativen Metaerzählungen über gesellschaftliche Transformationen (»Big Futures«) auf der einen und lokalen Entfaltungen von Zukunft (»Little Futures«, Michael 2017) auf der anderen Seite wird so weniger als Gegensatz denn als eine Frage der Praxis behandelt. Spätestens seit den »Laborstudien«, den »Studies of Work«, den »Workplace Studies«

---

11 Vgl. als Ausnahme in der deutschsprachigen Soziologie beispielhaft (Honegger/Bühler/Schallberger 2002; Schnettler 2004; Knoblauch/Schnettler 2005); ebenso rücken neuerdings Zukunftspraktiken über Forschungen zur alltäglichen Lebensführung und zu Lebensstilen stärker in den Fokus (Jochum et al. 2020; Littig/Brunner 2017).

12 Für einen sozialtheoretischen Versuch in Anlehnung an die Transzendenzkonzeption von Schütz vgl. Knoblauch/Schnettler (2005), für eine ethnomethodologische inspirierte Erweiterung Ayaß (2020).

und verwandten Untersuchungen wurde die Alltäglichkeit, das »everyday life« institutionellen Handelns als lokale Vollzugswirklichkeit betont. Dies führte in den Praxistheorien dazu, die zuvor stets mitlaufende Unterscheidung von Mikro und Makro zugunsten einer »flachen Ontologie« (Schatzki 2016) aufzugeben und beide Ebenen in ihrer Relationalität zu untersuchen. Entsprechend sind auch Zukunftspraktiken nicht in erster Linie als Skalenfrage zu analysieren, sondern die eingeübte Unterscheidung von klein und groß empirisch zu adressieren.

»Big Futures« sind demnach immer auf eine spezifische Weise mit den »Little Futures« verbunden und vice versa. Mike Michael (2017: 521) schlägt daher in Anlehnung an Stengers vor, von einer »ecology of practice« zu sprechen und so die Formen in den Blick zu nehmen, wie vermeintlich große Zukünfte, inklusive der zentralen Themen und Akteur:innenkonstellationen, mit vermeintlich kleinen Zukünften verbunden sind. Er arbeitet heraus, wie alltägliche Handlungsvollzüge als »Medium« fungieren können, in denen Vorstellungen des Zukünftigen deutlich und auch bearbeitbar werden (ebd.: 516 ff.). Hierbei ist an soziale Bewegungen (wie die internationale Klimabewegung, aber auch lokale Bürgerbündnisse) zu denken, die gezielt mit lokalen Aktionen wie Demonstrationen, zivilem Ungehorsam und Bildungsprogrammen versuchen, die großen Fragen gegenwärtiger Transformationen aktiv anzugehen und so erklärtermaßen Zukunft mitzugestalten.[13]

Praxeologisch gesehen besteht eine der zentralen Leistungen einzelner (nicht aller) Bewegungen darin, die globalen Fragen einer zukünftigen Gegenwart als lokale Aktionen in praktisches Handeln zu übersetzen und damit einer »Zukunft im Werden« eine spezifische Dringlichkeit zu verleihen. Hier geht es nicht nur um deliberative Prozesse, sondern ebenso um direkte Aktionen. Von der Stoßrichtung ähnlich gelagert, aber in der praktischen

13 Interessanterweise ist diesen Bewegungen eine spezifische temporale Selbstverortung eigen, die viele der hier angesprochenen Aspekte aufnimmt: Erstens verweisen sie auf das Jetzt als *tipping point* und lassen keinen Zweifel daran, was ein weiteres »Schlafwandeln« (Kaufmann et al. 2019) bedeuten würde. Sie begreifen ihr Handeln dabei als maßgeblich transformierend und weisen es explizit als Zukunftshandeln aus. Zweitens schlagen sie, ganz im Sinne Adams und Groves (2007), eine Zukunft im Werden vor, gegen die man sich nicht wappnen kann, sondern die man jetzt bearbeiten muss. Drittens wird hier die Dringlichkeit zugleich generational verankert: Die entscheidende Generation, die für den Wandel eintritt, sind *wir* (wobei dies absichtlich unterbestimmt bleibt). Viertens werden die verschiedenen Aktionen in ihrem Effekt nicht einzeln, sondern in ihrer Relationalität zugerechnet.

Form dann doch unterschiedlich, finden sich auch auf der Ebene von ökonomischen und staatlichen Organisationen zahlreiche Formate, die drängende Herausforderungen der Gegenwart mit konkreten Bearbeitungsstrategien in Verbindung bringen. Hackathons, BarCamps, Reallabore etc. sind solche Formate, in denen Gesellschaften auf konkreter Ebene Zukunft bearbeiten. In diesem Zusammenhang verdichten sich alltägliche Praktiken ebenso zu Praktikenkomplexen, die wiederum Veränderungen der »Big Futures« oder gar neue Zukünfte befördern können.

So wird deutlich, dass ein Fokus auf die Alltäglichkeit eben auch eine Erweiterung des soziologischen Blicks bedeutet. Zukünfte finden nicht nur auf der Ebene soziotechnischer Entwicklungen oder entsprechender Organisationen statt, sondern sind eingebunden in jedwede Handlungsvollzüge. Die Forschungen um das CEMORE (Center for Mobility Research) und das DEMAND-Center in Lancaster (vgl. Shove/Walker 2010) haben auf die Praktiken täglichen Konsums (etwa den Kauf von Kleidung oder Nahrungsmitteln, Tauschringe) und auf Formen selbstbezogener Praktiken (wie etwa Hygienepraktiken, Nutzung von Verkehrsmitteln) als Teil einer gesellschaftlichen Bearbeitung von Zukunft hingewiesen: Parken, Essen, Trinken, Duschen, Schlafen, Wohnen, Reisen etc. werden damit zu Praktiken, mit denen Zukünfte aktiv bearbeitet werden. Sie werden dabei auch zu Zukunftspraktiken, in dem Sinne, dass sie als gesellschaftliche Mittel gedeutet werden, die entsprechende Veränderungen angesichts (drohender) sozial-ökologischer Krisen befördern. Für eine Zukunftspraxeologie ist ein solcher Blick auf die Alltäglichkeit der Praxis daher zentral.

4.4 Wie sind Zukunftspraktiken verbunden?

Praxistheorien sind von Anbeginn als relationale Gefüge gedacht. Das bedeutet, dass Praktiken selten singulär in Erscheinung treten, sondern häufig verknüpft (»connection«, etwa Shove/Watson/Spurling 2015) oder verflochten (»entangled«, etwa Halkier/Jensen 2011) sind mit weiteren Praktiken, Praxisbündeln und Praktikenkomplexen.[14] Wie bereits für das Verhältnis verschiedener Zukunftskonzepte (groß/klein) angedeutet, besteht eine der

---

14 Wir folgen hier der Unterscheidung von Elizabeth Shove et al. (2012: 82 ff.), die zwischen »Praxisbündeln« als losen Verknüpfungen von Praktiken und »Praxiskomplexen« als stabileren (vor allem zeitlich andauernderen) Verbindungen unterscheiden.

zentralen Herausforderungen einer Zukunftspraxeologie der Gegenwart darin, genau dieses Verhältnis nachzuzeichnen. Dabei geht es nicht nur um die Ebene verschiedener Skalen, etwa die großen und kleinen Zukünfte, sondern auch um die Verschränkungen zwischen Praktiken(komplexen).

Zunächst sind da die Verkopplungen zwischen verschiedenen Zukunftspraktiken oder Praktikenkomplexen zu nennen. Wenn Zukunft in der Gegenwart nur noch im Plural zu haben ist, stellt sich die Frage, wie die einzelnen Zukünfte miteinander in Beziehung stehen. Eine Möglichkeit besteht darin, dass Zukunftspraktiken prinzipiell unabhängig voneinander koexistieren. So finden sich etwa esoterische Zukunftsvisionen, die in der Form persönlicher Transzendenzerfahrungen auftreten, kaum in der öffentlichen, gesellschaftlichen Auseinandersetzung mit Zukunftsthemen. Sie werden ins Private verlagert und sind so entkoppelt von öffentlichen Zukunftsbearbeitungen größerer Reichweite (vgl. Schnettler 2004). Andere, etwa populäre Verschwörungserzählungen, finden großen Nachhall in verschiedenen Teilöffentlichkeiten (vgl. Hepper 2021).

Eine andere Variante der Relationierung von Zukunftspraktiken besteht darin, dass sich diese gegenseitig bedingen und gar verstärken (Shove/Pantzar/Watson 2012: 87 ff.). Szenarioanalysen etwa nutzen Wissen, welches bereits mit anderen Verfahren gewonnen wurde: Sie greifen auf frühere Untersuchungen, auf Prognosen, Vorausrechnungen, Leitbilder und Zielvariablen aus anderen Kontexten zurück. Sie verknüpfen verschiedenste Praktiken, die teilweise selbst als Zukunftspraxis angesehen werden können, und formieren so ein temporäres »Praxisbündel« (ebd.). Dabei sind Szenarien in ihrem Produktions- wie Wirkkontext ein mehrstufiger Prozess, d.h. dass abhängig vom Bearbeitungsschritt einzelne Aspekte selektiv und auch strategisch in die Produktion eines Szenarios integriert werden (Krämer 2016). Eine mehrmonatige Untersuchungsphase zur Entwicklung der Verkehrsträger und Verkehrsmittel in einer Region, in der auf komplexe Voruntersuchungen zurückgegriffen wird, kann im politischen Planungsgremium des Verkehrsausschusses beispielsweise nur in Details interessieren. Die Verknüpfung der Zukunftspraxis »Szenariotechnik« mit der Zukunftspraxis »politische Planung« aktualisiert und stabilisiert hier einen spezifischen Zeithorizont. Dabei hängt die Kopplung verschiedener Zukunftspraktiken nicht zuletzt auch von der erfolgreichen Synchronisation der Sequenzierungen der jeweiligen Praxis ab. Die in Planungszusammenhängen etablierte Unterscheidung von kurz-, mittel- und langfristigen

Maßnahmen ermöglicht die temporale Synchronisation verschiedener Produktionskontexte.

Ebenso können Zukunftspraktiken in einem konfliktären Verhältnis zueinanderstehen. So können Praktiken politischer Planung etwa auch in einem Spannungsverhältnis zu wissenschaftlichen Zukunftspraktiken stehen – dies wurde unlängst sehr deutlich im Corona-Diskurs, aber auch im Umgang mit dem Klimawandel (Weingart/Engels/Pansegrau 2002). Während wissenschaftliche Forschungsergebnisse in Klimaberichten ein konkretes Bild zukünftiger Entwicklung zeichnen, gar politische Forderungen daraus ableiten, werden diese in politischen Planungsprozessen nicht gleichermaßen integriert, ja sie stoßen zuweilen gar auf Widerspruch (Brunnengräber/Walk 2018). Aber nicht nur zwischen, sondern auch innerhalb sozialer Felder oder Funktionssysteme lassen sich entsprechende Ungleichzeitigkeiten attestieren. Diese Synchronisationsdefizite hat die Systemtheorie auf die gesellschaftliche Ausdifferenzierung weiterer Teilsysteme innerhalb von Funktionssystemen zurückgeführt (bereits Nassehi 1993: 255 ff.). Während innerhalb des Funktionssystems der Wirtschaft beispielsweise die klassische kapitalistische Logik auf einem Ideal von Produktion und Planung basiert, operiert die neuere Finanzökonomie mit einer Logik der ressourcenbezogenen Vorhersage. Im ersten Fall geht es um die Zirkulation von Waren, die eine profitable Zukunft befördern sollen und dabei die Vergangenheit nach vorne projizieren; im zweiten Fall um eine Hereinnahme, eine »Benutzung« von Zukunft als Ressource in der Gegenwart (vgl. Esposito 2016). Zentral für eine erfolgreiche Synchronisation der verschiedenen Systemebenen ist laut Nassehi eine »temporale […] Beobachtung und Beschreibung anderer Systemgeschichten zur Koordination, i.e. Synchronisation des Differenten« (Nassehi 1993: 257). Übersetzt in praxeologisches Vokabular geht es dann um die Frage, inwiefern sich »dispersed practices« (Schatzki) finden lassen, die in verschiedenen sozialen Feldern anschlussfähig sind. Dabei liegt nahe, dass es bei der Synchronisation der Zukunftspraktiken nicht nur um eine Integration verschiedener Zukunftsentwürfe geht, sondern ebenso Ursprünge und Trajektorien der imaginierten Entwicklungen einbezogen werden. Die drohende Kulisse und gleichzeitige Begründung ökologischer Krisen bezieht ihren vielfach geteilten Überzeugungscharakter sowohl aus der Verankerung in der Vergangenheit, welche in Form von Ursachenforschung erschlossen wird (westlicher, industrialisierter Lebensstil etc.), als auch mittels der Skizzierung entsprechender Entwicklungspfade (»so nicht weiter«).

Schließlich besteht auch die Möglichkeit der De-Synchronisation, also der Entkopplung miteinander verbundener Zeitpraktiken. Derartige Verknüpfungsnegationen bei Zukunftspraktiken finden sich zum einen immer dann, wenn mögliche Verbindungen unbewusst nicht mehr aktualisiert werden (Shove/Pantzar/Watson 2012: 83). Zum anderen gibt es aber auch Fälle, in denen Verknüpfungen von Zukunftspraktiken aktiv gekappt werden. Im Fall von Planungspraktiken als »verfahrensgestützter Vorgriff auf die Zukunft« (Van Laak 2008: 306) lassen sich beide Formen beobachten: Dort wird historisch, ab den 1970er Jahren, ein *shift* von rationalen Planungsmodellen hin zu eher postmodernen Planungslogiken deutlich (Allmendinger 2002). Dieser Wandel geht mit einer Diversifizierung der Beteiligungsmöglichkeiten, einer Komplexitätssteigerung des Verfahrens, einer methodischen Verfeinerung der Mittel sowie der Entkopplung verschiedener Zukunftspraktiken einher: Während Planungspraktiken in den Nachkriegsjahren in der Mitte des 20. Jahrhunderts immer auch mit utopischem Denken und utopischen Techniken gekoppelt waren, verschwand diese Verbindung im Laufe der Zeit und machte einem »vorsichtige[n] und pragmatische[n] Tasten in die Zukunft« (Van Laak 2008: 325) Platz. Utopische Vorgriffe und »das beherzte Ausgreifen« (ebd.) schleichen sich dabei aus den Planungsprozessen langsam aus, werden sogar aktiv aus Planungskontexten verbannt, wie ein Blick in die breite Debatte der 1960er/70er Jahre zur politischen Gestaltung von Zukunft qua Planung zeigt (vgl. Bröckling 2008).[15]

Kurzum: Diachron wie synchron sind Zukunftspraktiken eingebunden in beständige Relationierungen mit anderen Praktiken. Diese Relationen erhalten im Zusammenhang mit sozialökologischen Krisen eine besondere Aufmerksamkeit, da diese Krisenkonstellationen selbst hochkomplexe Arrangements darstellen, die mit vielfältigen Ursachen, Einflüssen, (nicht intendierten) Folgen verbunden sind. Eine Zukunftspraxeologie der Gegenwart tut demnach gut daran, diesen Relationen nachzuspüren und in ihren Wirkungen zu hinterfragen.

15 Interessanterweise sind aktuell wieder utopischere Töne zu hören – vor allem im populärwissenschaftlichen Sachbuchbereich (beispielhaft Precht 2018; Bregman 2019). Inwiefern das auch auf die Planungsverfahren umschlägt, bleibt abzuwarten.

5 Zusammenfassung

Der vorliegende Beitrag fragte nach dem Potenzial einer Theorie sozialer Praktiken für die Analyse ungewisser Zukünfte. Die knappen Reflexionen lassen bereits erahnen, dass ein praxeologischer Blick auf die Zukunft nicht nur rein gegenstandsbezogene Aspekte berührt, sondern auch eine Sensibilisierung für grundlegende Fragen der Zeitlichkeit des Sozialen darstellt. Wenn Zeit praxeologisch weder als Konstante noch als Faktum, sondern als Produkt gefasst wird, ist die Faktizität »der« Zukunft immer als Setzung zu erkennen. Auch eine ungewisse Zukunft ist dann die Zuspitzung einer historisch wie soziokulturell spezifischen Position. Das ist keineswegs mit Relativismus zu verwechseln, so als ob die Baumbestände im Amazonas nicht abgeholzt würden, die Temperaturen nicht steigen würden, die biologische Artenvielfalt nicht drastisch zurückginge. Es geht vielmehr darum, diejenigen praktischen Relationierungen zu identifizieren, mithilfe derer die biologischen Um- und Zustände als Ursachen für Ungewissheit in Anschlag gebracht werden. Und damit ist zugleich zu fragen: Welche Ungewissheit wird denn in diesem Zusammenhang eigentlich adressiert? Handelt es sich um eine Art Unberechenbarkeit oder Unwissbarkeit oder Unbestimmtheit oder eine weitere Dimension? Wir hatten oben drei verschiedene Dimensionen von Ungewissheit unterschieden (Weltzustand, Zeitdiagnose und Ressource), die verschiedene Aspekte betonen: Mal wird die Unbestimmtheit sozialer Formen hervorgehoben, mal eine prinzipielle Unwissbarkeit der Effekte und Einflüsse des Handelns, mal eine daraus resultierende Unsicherheit in den Vordergrund gestellt. Diese Ungewissheiten wiederum korrespondieren mit unterschiedlichen Zukunftspraktiken. Hinzu kommt die Frage nach der Verknüpfung verschiedener Zukunftsdimensionen. Wenn Zukunft nicht im Singular, sondern im Plural in den Blick rückt, ist soziologisch nach dem Verhältnis dieser Zukünfte zu fragen. Je nach Fall ist es gerade das Zusammenspiel verschiedener Zukünfte, über das Ungewissheit wirkmächtig wird. Diese Fragen praxeologisch zu adressieren, hat außerdem noch die folgenschwere Konsequenz, die Ungewissheit der Zukunft in die theoretische wie empirische Analyse einzubeziehen. Somit wird nicht nur nach der Ungewissheitsreduktion von Praktiken gefragt, sondern die Potenzialität und Prozessualität von Zukunft, inklusive ihrer prinzipiellen Gefahr zu scheitern, in die Analyse miteinbezogen. Ein solches Verständnis ermöglicht es dann, nicht nur die temporäre Schließung von Zukunft, sondern deren wiederkehrende (ungewissheitsinduzierte) Öff-

nung zu thematisieren. Dass dies aus einer praxeologischen Perspektive immer auf der Ebene des konkreten Vollzugs geschieht, rückt schließlich den Alltag als »Vollzugswirklichkeit« (Bergmann) in den Vordergrund. Zukunft entsteht und verändert sich auf der Ebene alltäglicher Vollzüge. Wie dies aber genau geschieht, steht als Aufgabe empirischer Detailuntersuchungen noch aus.

Literatur

Adam, Barbara (2005): »Futures in the Making: Contemporary Practices and Sociological Challenges«, in: *ASA Conference*, Philadelphia.

Adam, Barbara/Groves, Chris (2007): *Future Matters: Action, Knowledge, Ethics*. Leiden: Brill.

Allmendinger, Philip (2002): *Planning Theory. Houndmills*. New York: Pagrave

Anderson, Ben (2010): »Preemption, precaution, preparedness: Anticipatory action and future geographies«, in: *Progress in Human Geography* 34 (6), S. 777–798.

Assmann, Aleida (2013): *Ist die Zeit aus den Fugen. Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*. München: Hanser.

Ayaß, Ruth (2020): »Projektive Gattungen. Die kommunikative Verfertigung von Zukunft«, in: Beate Weidner/Katharina König/Wolfgang Imo/Lars Wegner (Hg.): *Verfestigungen in der Interaktion. Konstruktionen, sequenzielle Muster, kommunikative Gattungen*. Berlin/Boston: de Gruyter, S. 57–82.

Baumann, Zygmunt (2008): *Flüchtige Zeiten. Leben in der Ungewissheit*. Hamburg: Hamburger Edition.

Becker, Frank/Scheller, Benjamin/Schneider, Ute (Hg.) (2016): *Die Ungewissheit des Zukünftigen. Kontingenz in der Geschichte*. Frankfurt a. M./New York: Campus.

Beckert, Jens (2016): »Zukunftspraktiken in Organisationen. Kommentar zum Beitrag von Koch/Krämer/Reckwitz/Wenzel ›Zum Umgang mit Zukunft in Organisationen – eine praxistheoretische Perspektive‹«, in: *Managementforschung* 26, S. 185–190.

Beckert, Jens/Bronk, Richard (2018): *Uncertain Futures. Imaginaries, Narratives, and Calculation in the Economy*. Oxford: Oxford University Press.

Beckert, Jens/Suckert, Lisa (2021): »The future as a social fact. The analysis of perceptions of the future in sociology«, in: *Poetics* 84, S. 101499.

Blue, Stanley (2019): »Institutional rhythms: Combining practice theory and rhythmanalysis to conceptualise processes of institutionalisation«, in: *Time & Society* 28 (3), S. 922–950.

Böhle, Fritz/Busch, Sigrid (Hg.) (2014): *Management von Ungewissheit: Neue Ansätze jenseits von Kontrolle und Ohnmacht*. Bielefeld: transcript.

Bongaerts, Gregor (2003): »Eingefleischte Sozialität. Zur Phänomenologie sozialer Praxis«, in: *Sociologia Internationalis. Internationale Zeitschrift für Soziologie, Kommunikations- und Kulturforschung* 41 (1/2), S. 25–53.

Böschen, Stefan/Weis, Kurt (2007): *Die Gegenwart der Zukunft. Perspektiven zeitkritischer Wissenspolitik*. Wiesbaden: VS.

Bourdieu, Pierre (1976): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (1987): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bregman, Rutger (2019): *Utopien für Realisten: Die Zeit ist reif für die 15-Stunden-Woche, offene Grenzen und das bedingungslose Grundeinkommen.* Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.

Bröckling, Ulrich (2008): »Alle planen, auch die, die nicht planen. – Niemand plant, auch die nicht, die planen. Konturen einer Debatte«, in: *Mittelweg 36* 6, S. 61–79.

Brunnengräber, Achim/Walk, Heike (2018): »Demokratische Herausforderungen durch Klimaskeptiker«, in: *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 31 (1–2), S. 393–402.

Coleman, Rebecca/Tutton, Richard (2017): »Introduction to Special Issue of Sociological Review on ›Futures in Question: Theories, Methods, Practices‹«, in: *The Sociological Review* 65 (3), S. 440–447.

Dausend, Peter/Hildebrandt, Tina/Lau, Miriam/Pausch, Robert/Schieritz, Mark (2022): »Kann Deutschland diesen Krieg verkraften?«, in: *Die ZEIT* 19, 02.03.2022.

Delanty, Gerard (2020): »Wann beginnt die Zukunft? – Überlegungen zur Temporalität, Nachhaltigkeit und Zukunftsszenarien«, in: Frank Adloff/Benno Fladvad/Martina Hasenfratz/Sighard Neckel (Hg.): *Imagionationen von Nachhaltigkeit. Katastrophe, Krise, Normalisierung*. Frankfurt a. M./New York: Campus, S. 49–70.

Esposito, Elena (2013): »The structures of uncertainty: performativity and unpredictability in economic operations«, in: *Economy and Society* 42 (1), S. 102–129.

Esposito, Elena (2015): »Beyond the Promise of Security: Uncertainty as Resource«, in: *Telos. Critical Theory of the Contemporary* 2015 (170), S. 89–107.

Esposito, Elena (2016): »Die Konstruktion der Unberechenbarkeit«, in: Armen Avanessian/Suhail Malik (Hg.): *Der Zeitkomplex Postcontemporary*. Berlin: Merve, S. 37–42.

Esposito, Elena (2018): »Predicted uncertainty: volatility calculus and the indeterminacy of the future«, in: Jens Beckert/Richard Bronk (Hg.): *Uncertain Futures. Imaginaries, Narratives, and Calculation in the Economy*. Oxford: Oxford University Press, S. 219–235.

Foucault, Michel (1993): »Technologien des Selbst«, in: Luthger H. Martin/Huck Gutman/Patrick H. Hutton (Hg.): *Technologien des Selbst*. Frankfurt a. M.: S. Fischer, S. 24–62.

Garfinkel, Harold (1967): *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Garfinkel, Harold/Sacks, Harvey (1976): »Über formale Strukturen praktischer Handlungen«, in: Elmar Weingarten/Fritz Sack/Jim Schenkein (Hg.): *Ethnomethodologie. Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 130–176.

Giddens, Anthony (1984): *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkley/Los Angeles: University of California Press.

Goffman, Erving (1986): *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Halkier, Bente/Jensen, Iben (2011): »Methodological challenges in using practice theory in consumption research. Examples from a study on handling nutritional contestations of food consumption«, in: *Journal of Consumer Culture* 11 (1), S. 101–123.

Hepper, Karl (2021): *Verschwörungstheorien. Eine philosophische Kritik der Unvernunft.* Bielefeld: transcript.

Hölscher, Lucian (1999): *Die Entdeckung der Zukunft*. Frankfurt a. M.: S. Fischer.

Honegger, Claudia/Bühler, Carolin/Schallberger, Peter (2002): *Die Zukunft im Alltagsdenken: Szenarien aus der Schweiz*. Konstanz: UVK.

Horn, Eva (2014): *Zukunft als Katastrophe.* Frankfurt a. M.: S. Fischer.

Hörning, Karl H./Ahrens, Daniela /Gerhard, Anette (1997): *Zeitpraktiken. Experimentierfelder der Spätmoderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Hutter, Michael/Farias, Ignacio (2017): »Sourcing newness: ways of inducing indeterminacy«, in: *Journal of Cultural Economy* 10 (5), S. 434–449.

Jochum, Georg/Karin Jurczyk/G. Günter Voß/Margit Weihrich (Hg.) (2020): *Transformationen alltäglicher Lebensführung: Konzeptionelle und zeitdiagnostische Fragen*. Weinheim/Basel: Beltz Juventa.

Kaiser, Mario (2012): »Neue Zukünfte – Gegenwarten im Verzug«, in: Sabine Maasen/Mario Kaiser/Martin Reinhart/Barbara Sutter (Hg.): *Handbuch Wissenschaftssoziologie*. Wiesbaden: Springer, S. 395–408.

Kaiser, Mario (2015): *Über Folgen. Technische Zukunft und politische Gegenwart*. Weilerswist: Velbrück.

Kaufmann, Sina Kamala/Timmermann, Michael/Botzki, Annemarie/Bischoff, Ulrike (Hg.) (2019): *Wann wenn nicht wir. Ein extinction rebellion Handbuch*. Aus dem Englischen von Ulrike Bischoff. Frankfurt a. M.: S. Fischer.

Knoblauch, Hubert/Schnettler, Bernt (2005): »Prophetie & Prognose. Zur Konstitution und Kommunikation von Zukunftswissen«, in: Ronald Hitzler/Michaela Pfadenhauer (Hg.): *Gegenwärtige Zukünfte. Interpretative Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Diagnose und Prognose*. Wiesbaden: Springer VS, S. 23–44.

Koch, Jochen/Krämer, Hannes/Reckwitz, Andreas/Wenzel, Matthias (2016): »Zum Umgang mit Zukunft in Organisationen – eine praxistheoretische Perspektive«, in: *Managementforschung* 26, S. 161–184.

Krämer, Hannes (2016): *Scenarios as an Epistemic Practice in Urban Transportation Planning*, Vortrag gehalten am Third ISA Forum of Sociology (10.07.–14.07.2016), Wien.

Krämer, Hannes (2019a): »Organisationsforschung und Praxistheorie (Pierre Bourdieu und Ethnomethodologie)«, in: Maja Apelt/Ingo Bode/Raimund Hasse/Uli Meyer/Victoria V. Groddeck/Maximiliane Wilkesmann/Arnold Windeler (Hg.): *Handbuch Organisationssoziologie.* Wiesbaden: Springer VS, S. 81–102.

Krämer, Hannes (2019b): »Zukunftspraktiken. Praxeologische Formanalysen des Kommenden«, in: Thomas Alkemeyer/Nikolaus Buschmann/Thomas Etzemüller (Hg.): *Gegenwartsdiagnosen. Kulturelle Formen gesellschaftlicher Selbstthematisierung in der Moderne*. Bielefeld: transcript, S. 81–102.

Landwehr, Achim (2012): »Alte Zeiten, Neue Zeiten. Aussichten auf die Zeit-Geschichte«, in: Achim Landwehr (Hg.): *Frühe Neue Zeiten. Zeitwissen zwischen Reformation und Revolution*. Bielefeld: transcript, S. 9–40.

Landwehr, Achim (2019): »Gegenwart. Erkundungen im zeitlichen Diesseits«, in: Thomas Alkemeyer/Nikolaus Buschmann/Thomas Etzemüller (Hg.): *Gegenwartsdiagnosen. Kulturelle Formen gesellschaftlicher Selbstthematisierung in der Moderne*. Bielefeld: transcript, S. 43–61.

Latour, Bruno (2005): *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Latour, Bruno (2007): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Littig, Beate/Brunner, Karl-Michael (2017): »Nachhaltige Produktion, nachhaltiger Konsum, nachhaltige Arbeit: The Greening of Capitalism?«, in: Karl-Werner Brand (Hg.): *Die sozial-ökologische Transformation der Welt. Ein Handbuch*. Frankfurt a. M./New York: Campus, S. 215–242.

Luhmann, Niklas (1976): »The Future Cannot Begin: Temporal Structures in Modern Society«, in: *Social Research* 43 (1), S. 130–153.

Medick, Hans (1981): *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft: die Ursprünge der bürgerlichen Sozialtheorie als Geschichtsphilosophie und Sozialwissenschaft bei Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Merton, Robert K. (1987): »Three Fragments from a Sociologist's Notebooks: Establishing the Phenomenon, Specified Ignorance, and Strategic Research Materials«, in: *Annual Review of Sociology* 13 (1), S. 1–28.

Michael, Mike (2017): »Enacting Big Futures, Little Futures: Toward an ecology of futures«, in: *The Sociological Review* 65 (3), S. 509–524.

Minois, Georges (1998): *Geschichte der Zukunft. Orakel, Prophezeiungen, Utopien, Prognosen*. Düsseldorf: Artemis & Winkler.

Nassehi, Armin (1993): *Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischenTheorie der Zeit*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Nassehi, Armin (2020): »Das Virus ändert alles, aber es ändert sich nichts«, in: *Die ZEIT*, 04.05.2020, letzter Zugriff: 28.03.2022, https://www.zeit.de/kultur/2020-05/corona-massnahmen-lockerungen-kontaktverbot-lockdown-social-distancing.

Neckel, Sighard (2018): »Ökologische Distinktion. Soziale Grenzziehung im Zeichen von Nachhaltigkeit«, in: Sighard Neckel/Natalia Besedovsky/Moritz Boddenberg/Martina Hasenfratz/Sarah Miriam Pritz/Timo Wiegand (Hg.): *Die Gesellschaft der Nachhaltigkeit. Umrisse eines Forschungsprojekts.* Bielefeld: transcript, S. 59–76.

Nicolini, Davide (2012): *Practice Theory, Work & Organization. An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Nowotny, Helga (2016): *The Cunning of Uncertainty*. Cambridge: Polity.

Pekkanen, Tiia-Lotta (2021): »Institutions and Agency in the Sustainability of Day-to-Day Consumption Practices: An Institutional Ethnographic Study«, in: *Journal of Business Ethics* 168 (2), S. 241–260.

Precht, Richard David (2018): *Jäger, Hirten, Kritiker: Eine Utopie für die digitale Gesellschaft.* München: Goldmann.

Reckwitz, Andreas (2003): »Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken: Eine sozialtheoretische Perspektive«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (4), S. 282–301.

Reckwitz, Andreas (2016): »Zukunftspraktiken. Die Zeitlichkeit des Sozialen und die Krise der modernen Rationalisierung der Zukunft«, in: Ders. (Hg.): *Kreativität und soziale Praxis. Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie*. Bielefeld: transcript, S. 115–135.

Rosa, Hartmut (2005): *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Schäfer, Hilmar (2013): *Die Instabilität der Praxis: Reproduktion und Transformation des Sozialen in der Praxistheorie*. Weilerswist: Velbrück.

Schatzki, Theodore R. (1996): *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schatzki, Theodore R. (2016): »Praxistheorie als flache Ontologie«, in: Hilmar Schäfer (Hg.): *Praxistheorie. Ein Forschungsprogramm*. Bielefeld: transcript, S. 29–44.

Schatzki, Theodore R./Knorr-Cetina, Karin/Von Savigny, Eike (Hg.) (2001): *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London/New York: Routledge.

Schnettler, Bernt (2004): *Zukunftsvisionen. Transzendenzerfahrung und Alltagswelt*. Konstanz: UVK.

Shove, Elizabeth/Pantzar, Mika/Watson, Matt (2012): *The Dynamics of Social Practice. Everyday Life and How it Changes*. London: Sage.

Shove, Elizabeth/Walker, Gordon (2010): »Governing transitions in the sustainability of everyday life«, in: *Research Policy* 39 (4), S. 471–476.

Shove, Elizabeth/Watson, Matt/Spurling, Nicola (2015): »Conceptualizing connections: Energy demand, infrastructures and social practices«, in: *European Journal of Social Theory* 18 (3), S. 247–287.

Smith, Jeff (1989): *Unthinking the Untinkable. Nuclear Weapons and Western Culture?* Bloomington: Indiana University Press.

Tomlinson, Graham (1986): »Thought for Food: A Study of Written Instructions«, in: *Symbolic Interaction* 9 (2), S. 201–216.

Urry, John (2016): *What is the Future?* Cambridge: Polity.

Van Laak, Dirk (2008): »Planung. Geschichte und Gegenwart des Vorgriffs auf die Zukunft«, in: *Geschichte und Gesellschaft* 34, S. 305–326.

Weidenhaus, Gunter (2015): *Soziale Raumzeit*. Berlin: Suhrkamp.

Weingart, Peter/Engels, Anita/Pansegrau, Petra (2002): *Von der Hypothese zur Katastrophe. Der anthropogene Klimawandel im Diskurs zwischen Wissenschaft, Politik und Massenmedien. unter Mitarbeit von Tillmann Hornschuh*. Opladen: Leske + Budrich.

Zerubavel, Eviatar (1981): *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life*. Chicago: University of Chicago Press.

Autor:innen

Sören Altstaedt ist Soziologe und wissenschaftlicher Mitarbeiter in der DFG-Kolleg-Forschungsgruppe »Zukünfte der Nachhaltigkeit«. Forschungsschwerpunkte: Zukunftssoziologie, Dispositivforschung. Letzte Publikation: »A New Energy World in the Making: Imaginary Business Futures in a Dramatically Changing World of Decarbonized Energy Production« (2020, Energy Research & Social Science 60, zus. mit A. Engels und M. Kunkis) und »Die Zukunftssoziologie im Anthropozän – Für eine Ökologie der Zukunft«, in: Gesellschaftstheorie im Anthropozän (2020, Campus).

Christoph T. Burmeister ist Kultur-/Soziologe und wissenschaftlicher Mitarbeiter im Lehrbereich für Allgemeine Soziologie und Kultursoziologie an der Humboldt-Universität zu Berlin. Forschungsschwerpunkte: Soziologische Theorien, Materialismus und Poststrukturalismus, Subjektivierung, Bio-Politik, Re-/Problematisierungen sozial-ökologischer Fragen, Soziologie (und Geschichte) der Kindheit. Letzte Veröffentlichung: »Das Problem Kind. Ein Beitrag zur Genealogie moderner Subjektivierung« (Velbrück Wissenschaft, 2021).

Florian Dünckmann ist Professor für Kulturgeographie an der Christian-Albrechts-Universität Kiel. Forschungsschwerpunkte: Politische Geographie, Geographie Ländlicher Räume, Umweltgerechtigkeit und Praxistheorien. Letzte Veröffentlichungen: »Politik der Idylle: Repräsentationen des Landes zwischen Sehnsucht, Entschleierung und Instrumentalisierung« (Kritische Geographien Ländlicher Entwicklung, 2019) und »Struggling against land loss: Environmental (in)justice and the geography of emerging rights« (Geoforum 117, 2020, zusammen mit S. Klepp und B. Fladvad, S. 80–89).

Benno Fladvad ist Geograph und wissenschaftlicher Mitarbeiter in der DFG-Kolleg-Forschungsgruppe »Zukünfte der Nachhaltigkeit«. Forschungsschwerpunkte: Umweltgerechtigkeit, Demokratietheorie, Praxistheorie und Energiegeographie. Letzte Veröffentlichungen: »Rethinking Democracy in Times of Crises: Towards a Pragmatist Approach to the Geographies of Emerging Publics« (2021, Social Science Information 60) und »Ernährungssouveränität und die Rechte der Natur: Synergien und Widersprüche«, in: Welche Rechte braucht die Natur? Wege aus dem Artensterben (2021, Campus, zusammen mit T. Busse).

Martina Hasenfratz ist Soziologin und wissenschaftliche Mitarbeiterin in der DFG-Kolleg-Forschungsgruppe »Zukünfte der Nachhaltigkeit«. Forschungsschwerpunkte: Kultursoziologie, Praxistheorien und Emotionssoziologie, Materielle Kultur, Nachhaltigkeit. Letzte Publikation: »Climate Emotions and Emotional Climates: The Emotional Map of Ecological Crises and the Blind Spots on our Sociological Landscapes« (Social Science Information 60 (2), 2021, zusammen mit S. Neckel, S. 253–271).

Joschka Köck ist Politikwissenschaftler an der Universität Kassel und promoviert zu Theater der Unterdrückten (TdU) als spirituell-aktivistische Bewegung im Anthropozän. Er ist Praktizierender des TdU, vor allem als partizipativer Theatermacher beim Theater der Unterdrückten Wien und Lehrbeauftragter zu TdU in der sozialen Arbeit (FH Würzburg-Schweinfurt). Forschungsschwerpunkte: Soziale Bewegungsforschung, intersektionale Nachhaltigkeitsstudien, Forschung zu angewandtem und politischem Theater. Letzte Veröffentlichung: »Global TO Movement(s) and its Discontents« (Pedagogy and Theatre of the Oppressed Journal 5, 2020).

Hannes Krämer ist Soziologe und Professor für Kommunikation in Institutionen und Organisationen an der Universität Duisburg-Essen. Forschungsschwerpunkte: Gesellschaftstheorie, Arbeits- und Organisationssoziologie, Grenzforschung, Zeitsoziologie (insbesondere Zukunftsforschung). Letzte Veröffentlichungen: »How Organizations Manage the Future: Theoretical Perspectives and Empirical Insights« (Palgrave Macmillan, 2018, zusammen mit M. Wenzel) und »Grenzforschung. Handbuch für Wissenschaft und Studium« (Nomos, 2021, zusammen mit D. Gerst, M. Klessmann).

Sandra Matthäus ist Soziologin und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Arbeitsbereich Soziologische Theorien der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Forschungsschwerpunkte: Soziologische Theorie mit Schwerpunkt Macht/Herrschaft/Ungleichheit, Neo-/Materialismen und Natur-/Kultur-Verhältnisse, Post-/Dekolonialismus und Critical Westness, Subjektivierung, Affekt, Bewertung. Letzte Veröffentlichung: »Unschuldiges Fleisch – Unschuldige Subjekte? Überlegungen zur Verweltlichungspraxis der Biotechnologie ›Clean Meat‹« (2021, herausgegeben von Alexander Geimer et al.).

Christiane Schürkmann ist Soziologin und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Forschungsschwerpunkte: Umweltsoziologie, Soziogeologie, posthumane Theorien, Theorien der Materialität, Wissenssoziologie, Soziologie der Kunst, Praxistheorie, Phänomenologie. Letzte Veröffentlichung: »Facing a Toxic Object: Nuclear Waste Management and its Challenges for Nature-Culture-Relationships« (Nature + Culture 16 (1), 2021, S. 65–82).

Susann Wagenknecht ist Soziologin und Juniorprofessorin für Mikrosoziologie und techno-soziale Interaktion am Institut für Soziologie der TU Dresden. Forschungsschwerpunkte: Mikrosoziologie, Technik- und Umweltsoziologie, Science and Technology Studies. Letzte Veröffentlichungen: »Zur Normativität von Praktiken« (Berliner Journal für Sozialforschung 30, 2020, S. 259–286) und »On time – Temporal and Normative Orderings of Mobilities« (Mobilities 15 (5), 2020, zusammen mit C. Coletta und T. Röhl, S. 635–646).

Jan Winkler ist Geograph und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Geographie an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Forschungsschwerpunkte: kultur- und sozialgeographische Forschung zu Identität, Differenz und Raum, Diversität und migrationsgeprägte Gesellschaften, Gesellschaft-Umwelt-Verhältnisse und gegenwärtige klimapolitische Auseinandersetzungen, Theorien von Diskurs und Praxis, Emotionen und Affekte. Letzte Veröffentlichungen: »Gouvernementalität der Freundschaft – Lokale Praktiken, Technologien und Emotionalitäten im kommunalpolitischen Dialog mit Muslimen« (transcript, 2021) und »Integrationspolitische Umarmungen« (Zeitschrift für Diskursforschung 1, 2021, S. 56–76).